# Hegel y el círculo de las ciencias
**Actas del III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel**

# Hegel e o círculo das ciências
**Atas do III Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel**

# Hegel and the Circle of Sciences
**Proceedings of the III German-Latin American Congress on Hegel's Philosophy**



Botella Búho, Moche I, cerámica moldeada, MUCEN-BCRP. Foto: Daniel Giannoni




**Miguel Giusti**
**Thomas S. Hoffmann**
**Agemir Bavaresco**
(Eds.)

**Vol. II**



La conmemoración de los 250 años del nacimiento de Hegel fue una ocasión propicia, en muchas partes del mundo, para debatir sobre la original interpretación que el pensador alemán le dio al sentido, a la tarea y a la construcción sistemática de la filosofía. Lo fue también para FILORED, la Red Germano-Latinoamericana de Investigación y Doctorado en Filosofía, que organizó, del 31 octubre al 4 noviembre del 2022, el III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel en las ciudades de Lima y Cusco, Perú. Responsable de la organización fue la Pontificia Universidad Católica del Perú. El tema general fue "Hegel y el círculo de las ciencias". Consignamos en este volumen las actas de dicho Congreso en español, portugués e inglés. Confiamos en que el fructífero intercambio de ideas que ponemos aquí en manos de los lectores, animado por el espíritu de Hegel y el de los dioses andinos, nos alienten a *comprender* de manera más lucida *nuestra época en pensamientos*.

A comemoração do 250º aniversário do nascimento de Hegel foi uma ocasião apropriada em muitas partes do mundo para discutir a interpretação original que o pensador alemão deu ao significado, à tarefa e à construção sistemática da filosofia. Este foi também o caso da FILORED, a Rede Germano-Latino-Americana de Investigação e Estudos Doutorais em Filosofia, que organizou, de 31 de outubro a 4 de novembro de 2022, o III Congresso Germano-Latino-Americano sobre a Filosofia de Hegel nas cidades de Lima e Cusco, Peru. A responsável pela organização foi a Pontifícia Universidad Católica del Perú. O tema geral foi "Hegel e o círculo das ciências". Entregamos neste volume as atas do referido Congresso em espanhol, português e inglês. Esperamos que o frutuoso intercâmbio de ideias que aqui colocamos nas mãos dos leitores, animados pelo espírito de Hegel e o dos deuses andinos, nos encoraje a *compreender* mais lucidamente o *nosso tempo em pensamento*.

The commemoration of the 250th anniversary of Hegel's birth was a propitious occasion, in many parts of the world, to debate the original interpretation that the German thinker gave to the meaning, the task and the systematic construction of philosophy. It was also for FILORED, the German-Latin American Network of Research and Doctorate in Philosophy, which organized, from October 31 to November 4, 2022, the III German-Latin American Congress on Hegel's Philosophy in the cities of Lima and Cusco, Peru. Responsible for the organization was the Pontifical Catholic University of Peru. The general theme was "Hegel and the Circle of Sciences". We consign in this volume the proceedings of said Congress in Spanish, Portuguese, and English. We trust that the fruitful exchange of ideas that we place here in the hands of readers, animated by the spirit of Hegel and that of the Andean gods, will encourage us to *understand* more lucidly *our time in thoughts*.






**Hegel y el círculo de las ciencias**

**Actas del III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel**

**Vol. II**

**Hegel e o círculo das ciências**

**Atas do III Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel**

**Vol. II**

**Hegel and the Circle of Sciences**

**Proceedings of the III German-Latin Congress on Hegel's Philosophy**

**Vol. II**

*Série Filosofia*

**Miguel Giusti**
**Thomas S. Hoffmann**
**Agemir Bavaresco**
**(Editores)**

# Hegel y el círculo de las ciencias
**Actas del III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel**
**Vol. II**

# Hegel e o círculo das ciências
**Atas do III Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel**
**Vol. II**

# Hegel and the Circle of Sciences
**Proceedings of the III German-Latin Congress on Hegel's Philosophy**
**Vol. II**




Porto Alegre, 2023

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Diseño de portada: Gisella Scheuch
Motivo: Botella Búho, Moche I, cerámica moldeada, MUCEN-BCRP
Foto: Daniel Giannoni

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.






*Série Filosofia – 119*

Catalogação na Fonte

H463 Hegel y el círculo de las ciências [recurso eletrônico] : Actas del III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel / Miguel Giusti, Thomas S. Hoffmann, Agemir Bavaresco (Editores). – Porto Alegre : Editora Fundação Fênix, 2023.
v. 2 (Série Filosofia ; 119)

Disponível em: <http://www.fundarfenix.com.br>
ISBN 978-65-5460-075-0
DOI https://doi.org/10.36592/9786554600750

1. Filosofia. 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. I. Giusti, Miguel (ed.). II. Hoffmann, Thomas S. (ed.). III. Bavaresco, Agemir (ed.).

CDD: 100

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721

# ÍNDICE

**Índice alfabético de autores**.............................................................................445

# Introducción

La conmemoración de los 250 años del nacimiento de Hegel fue una ocasión propicia, en muchas partes del mundo, para debatir sobre la original interpretación que el pensador alemán le dio al sentido, a la tarea y a la construcción sistemática de la filosofía. Lo fue también para FILORED, la Red Germano-Latinoamericana de Investigación y Doctorado en Filosofía, que debía organizar, precisamente en el año 2020, el III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel en el Perú, en las ciudades de Lima y Cusco. Nos animaba el propósito de tematizar la relación de la filosofía con las otras figuras del saber humano, especialmente con aquellas que poseen pretensiones de cientificidad. Es sabido que Hegel mismo sostuvo que la filosofía debía dejar de ser simplemente "amor a la sabiduría" para convertirse en "saber efectivo" o en "ciencia". A partir de una compresión dialéctica de las categorías del pensamiento y del método de las ciencias particulares, la totalidad del saber debía desarrollarse en un "círculo de círculos", focalizado en la filosofía y en las ciencias filosóficas, pero abierto asimismo al diálogo con las demás ciencias.

Por eso mismo, nuestro congreso se proponía hacer un balance y someter a discusión la actualidad de esta empresa teórica, anunciando como su tema central "Hegel y el círculo de las ciencias". En muchos ámbitos de la discusión filosofía, pero también en los debates epistemológicos contemporáneos de las más diversas ciencias, se deja sentir, en efecto, el eco de las grandes intuiciones de la filosofía de Hegel, ya sea en la conciencia de la historicidad del pensar, o ya sea en la dimensión social, comunitaria, de la racionalidad; tanto en la concepción que tenemos de la historia del arte o la filosofía, como en el cuestionamiento de los principios de la modernidad o en los fundamentos de una era postmoderna.

Pero el congreso se vio afectado por la inesperada sucesión de acontecimientos en el mundo al inicio del 2020 y solo pudo realizarse dos años más tarde, luego de un tiempo largo de preparativos y de tropiezos de toda índole. A las arduas fatigas del *concepto* se sumaron fatigas de otra naturaleza: la insospechada y fatal epidemia mundial, las continuas crisis políticas y culturales en el mundo entero, y últimamente el peligro latente de las consecuencias de una guerra en el

corazón del continente europeo. Hemos vivido, aún vivimos, tiempos verdaderamente apocalípticos.

La pandemia detuvo el tiempo, como es sabido, y con él todos los proyectos. Cabe decir que nos fue tan difícil tomar la decisión de suspender y postergar el congreso, como nos lo fue, un año más tarde, retomar la iniciativa y decidir llevarlo a cabo. Porque aún entonces se sucedían las variantes del virus, se mantenían las restricciones sanitarias y a los flujos aéreos por doquier y no había certeza sobre la viabilidad de realizar el encuentro en forma presencial. Hubo felizmente una buena cantidad de especialistas que acogió con entusiasmo la invitación y se comprometieron a asistir, con el ánimo de indagar también cómo podía percibirse el vuelo del ave de Minerva en los Andes del Perú.

Hemos aludido a los tiempos apocalípticos. Pero, si nos transportamos a la época de Hegel y a los años que le tocó vivir, hallaríamos sin duda una serie de similitudes históricas. No solo fueron, aquellos, años de revoluciones y cambios profundos en la sociedad, sino también años de reformas y contrarreformas, de *corsi e ricorsi*, que llevaron al propio Hegel a preguntarse, al final de su vida, cómo era posible que se sucedieran sin cesar los conflictos entre la libertad individual y la organización de la sociedad. Comentó por eso que esa *colisión*, ese problema sería el que enfrentaría continuamente la historia y el que habría de resolverse en tiempos venideros. Ni siquiera la epidemia estuvo fuera de su horizonte vital, pues él mismo pagó con su vida el tributo de su temprana desaparición.

Fue en ese contexto turbulento que Hegel produjo su monumental obra, confiando en descubrir el aliento de un nuevo espíritu a través de las contradicciones del presente y con la esperanza de dejarnos en herencia una forma distinta de hacer filosofía, con conciencia histórica, talante hermenéutico y búsqueda de libertad. Es sobre la vasta gama de temas de los que se compone su sistema que reflexionamos en esos días en una muy nutrida secuencia de sesiones. Y lo hicimos en dos sedes, como fue nuestro plan inicial, porque queríamos que los debates se alimentasen también del espíritu de la cultura andina autóctona y de sus encuentros y desencuentros con la cultura occidental, siguiendo un hilo conductor de la filosofía de la historia del propio Hegel.

El III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel tuvo lugar, finalmente, del 31 octubre al 4 noviembre del 2022, los primeros tres días en la ciudad de Lima, en el campus de la Pontificia Universidad Católica del Perú (responsable de la organización) y los últimos dos días en la ciudad del Cusco, en las instalaciones de la Universidad de San Antonio Abad de dicha ciudad, que colaboró en su realización. El programa del Congreso estuvo dividido en doce secciones temáticas, a saber: I: Hegel y el saber filosófico; II: Hegel y la ciencia de la lógica; III: Hegel y la historia de la filosofía; IV: Hegel en el contexto de la filosofía clásica alemana; V: Hegel y las ciencias de la naturaleza; VI: Hegel y las ciencias del hombre; VII: Hegel y el derecho; VIII: Hegel y la filosofía de la historia; IX: Hegel y el arte; X: Hegel y la religión; XI: Hegel y la pluralidad de saberes y formas del saber; XII: Hegel y sus críticos. En la presente publicación de las actas, se ha mantenido, en líneas generales, la subdivisión temática del Congreso, pero reduciendo y agrupando ligeramente las secciones a fines de una presentación más equilibrada de las contribuciones.

Participaron en el Congreso más de 100 conferencistas o ponentes, de 20 nacionalidades diferentes, siguiendo en ello la tradición de los dos congresos anteriores de FILORED, realizados en Buenos Aires (2014) y en Valparaíso (2017), que tuvieron dimensiones similares. Y, al igual que en esos dos casos, ofrecemos en esta ocasión una publicación digital de las actas con las comunicaciones de la mayoría de los participantes, en español, portugués e inglés. Paralelamente, se publicará, en lengua alemana y en forma impresa, en la editorial Duncker & Humblot de Berlín, una selección de contribuciones.

Tuvimos, en el Congreso del Perú, dos eventos especiales, acordados por decisión de la asamblea de FILORED. En primer lugar, la celebración de un homenaje a un filósofo latinoamericano que ha contribuido de manera especialmente significativa al estudio y la difusión de la filosofía de Hegel en América Latina. Concedimos de común acuerdo esta distinción al profesor Jorge Aurelio Díaz, de Colombia. Y le rendimos homenaje durante la realización del Congreso. En segundo lugar, se convocó a un Concurso de Ensayo internacional entre jóvenes investigadores sobre el tema “Hegel y América Latina”. El ensayo ganador del Concurso fue “*Pese a Hegel — vía Hegel*. Sobre dos modos de recepción de la filosofía

especulativa en América Latina", cuyo autor es Pedro Sepúlveda Zambrano. Su trabajo es publicado en el presente volumen de actas del Congreso.

Como Anexo del presente volumen, y a manera de recordatorio para los participantes y de información para los lectores, incluimos el Programa final del Congreso. En el mismo sentido, ofrecemos a los lectores el acceso al registro fotográfico del evento a través del siguiente enlace: Archivo fotográfico del Congreso.

Hay muchas personas e instituciones a las que debemos agradecer por habernos ayudado a hacer posible el Congreso en las difíciles circunstancias en que tuvo lugar. Agradecemos, en primer lugar, a los coordinadores de las universidades miembros de FILORED, por su respaldo y su colaboración. Aunque la Red sigue creciendo, al momento de la realización del Congreso eran 12 universidades las que formaban parte de ella: la FernUniversität in Hagen, la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, la Ruhr-Universität Bochum, la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, la Pontificia Universidad Católica Argentina, la Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, la Universidade Federal do Ceará, la Universidad Nacional de Colombia, la Universidad Autónoma Metropolitana de México, la Universidad Diego Portales, la Pontificia Universidad Católica del Perú y la Universidade Federal de São Carlos. Agradecemos igualmente a todos los colegas, especialistas en Hegel provenientes de muchas partes del mundo, por haber aceptado nuestra invitación y desafiado los riesgos para tener un encuentro presencial en un lugar para muchos lejano.

En la universidad que fue responsable y sede de la organización del Congreso, así como de la preparación de la publicación de sus actas, la Pontificia Universidad Católica del Perú, contamos con la colaboración solidaria y eficaz de toda la red de instancias académicas y administrativas involucradas en estas tareas, como el Vicerrectorado de Investigación, el Grupo de Investigación sobre la Actualidad del Pensamiento de Hegel, el Departamento de Humanidades y el Centro de Estudios Filosóficos. Fue en especial éste último, bajo la dirección de Mariana Chu, el que tuvo a su cargo la supervisión y la ejecución general del entero Congreso, gracias a la amable y eficiente labor de Bárbara Bettocchi y Eliana Mera. Agradecemos igualmente a la Universidad de San Antonio Abad del Cusco, al Istituto Italiano di

Cultura de Lima, a la Embajada de Francia en el Perú y a las diversas instancias académicas y culturales de Alemania que colaboran en el sostenimiento de FILORED.

Muchas otras personas, instituciones, profesores y estudiantes han cooperado en la realización del Congreso. Debemos mencionar en especial al equipo de estudiantes voluntarios del Grupo Hegel de nuestra universidad, a Rodrigo Ferradas, editor y traductor de la gran mayoría de textos del congreso, y a Gisella Scheuch, nuestra diseñadora gráfica, quien preparó todas las piezas del Congreso, así como la portada del presente libro. Finalmente, un equipo editorial compuesto por miembros del Grupo Hegel (Claudia Aponte, Josimar Castilla, Julio Marchena, Carlos Schoof y Martín Valdez) se ha hecho cargo del trabajo de edición de las contribuciones del presente volumen. Vaya a todos ellos nuestro agradecimiento.

Confiamos en que el fructífero intercambio de ideas que ponemos aquí en manos de los lectores, animado por el espíritu de Hegel y el de los dioses andinos, nos alienten a *comprender* de manera más lucida *nuestra época en pensamientos*.

*Miguel Giusti*
*Thomas Sören Hoffman*
*Agemir Bavaresco*
(editores)

# Introdução

A comemoração do 250º aniversário do nascimento de Hegel foi uma ocasião apropriadaem muitas partes do mundo para discutir a interpretação original que o pensador alemãodeu ao significado, à tarefa e à construção sistemática da filosofia. Este foi também o caso da FILORED, a Rede Germano-Latino-Americana de Investigação e Estudos Doutorais em Filosofia, que deveria organizar o 3º Congresso Teuto-Latino-Americano de Filosofia de Hegel no Peru, nas cidades de Lima e Cusco, no ano de 2020. O nosso objetivo era discutir a relação entre a filosofia e outras formas de conhecimento humano, especialmente aquelas que têm pretensões à cientificidade. É sabido que o próprio Hegel defendia que a filosofia deveria deixar de ser apenas "amor à sabedoria" para se tornar "conhecimento efetivo" ou "ciência". Com base numa compreensão dialética das categorias do pensamento e do método das ciências particulares, a totalidade do conhecimento deveria desenvolver-se num "círculo de círculos", centrado na filosofia e nas ciências filosóficas, mas também aberto ao diálogo com as outras ciências.

Por isso mesmo, o nosso congresso pretendeu fazer um balanço e discutir a atualidade deste empreendimento teórico, anunciando como tema central "Hegel e o círculo das ciências". Em muitos domínios da discussão filosófica, mas também nos debates epistemológicos contemporâneos nas mais diversas ciências, pode sentir-se o eco das grandes intuições da filosofia de Hegel, seja na consciência da historicidade do pensamento, seja na dimensão social e comunitária da racionalidade; seja na nossa conceção da história da arte ou da filosofia, seja no questionamento dos princípios da modernidade ou nos fundamentos de uma época pós-moderna.

Mas o congresso foi afetado pela sucessão inesperada de acontecimentos no mundo no início de 2020 e só pôde ser realizado dois anos mais tarde, após um longo período de preparativos e contratempos de todos os tipos. Às árduas dificuldades do conceito, juntaram-se dificuldades de outra natureza: a insuspeita e fatal epidemia global, as contínuas crises políticas e culturais em todo o mundo e, mais recentemente, o perigo latente das consequências de uma guerra no coração do

continente europeu. Vivemos, e continuamos a viver, tempos verdadeiramente apocalípticos.

A pandemia fez parar o tempo, como é sabido, e com ele todos os projetos. É preciso dizer que foi tão difícil para nós tomar a decisão de suspender e adiar o congresso como foi para nós, um ano mais tarde, tomar a iniciativa e decidir realizá-lo. Porque, já nessa altura, havia ainda variantes do vírus, restrições sanitárias e fluxos aéreos por todo o lado,e não havia certezas quanto à viabilidade de realizar a reunião presencialmente. Felizmente, um bom número de especialistas aceitou com entusiasmo o convite ecomprometeu-se a participar, com o objetivo de investigar também como o voo da ave de Minerva podia ser percebido nos Andes peruanos.

Aludimos a tempos apocalípticos. Mas se nos transportássemos para o tempo de Hegel epara os anos que ele viveu, encontraríamos, sem dúvida, uma série de semelhanças históricas. Não foram apenas anos de revoluções e de mudanças profundas na sociedade,mas também anos de reformas e contra-reformas, de *corsi e ricorsi*, que levaram o próprio Hegel, no final da sua vida, a perguntar-se como era possível que os conflitos entre a liberdade individual e a organização da sociedade pudessem continuar. Por isso, observou que esta colisão, este problema é o que confronta continuamente a história e que ela deve resolver nos tempos vindouros. Mesmo a epidemia não estava fora do horizonte da sua vida, pois ele próprio pagou com a sua vida o tributo da sua morte prematura.

Foi neste contexto turbulento que Hegel produziu a sua obra monumental, na esperança de descobrir o sopro de um novo espírito através das contradições do presente e na esperança de nos deixar em herança uma forma diferente de fazer filosofia, com consciência histórica, abordagem hermenêutica e procura de liberdade. É sobre o vasto leque de temas de que se compõe o seu sistema que refletimos durante esses dias em uma sequência de sessões muito rica. E fizemo-lo em dois locais, como era o nosso plano inicial, porque queríamos que os debates se alimentassem também do espírito da cultura indígena andina e dos seus encontros e desencontros com a cultura ocidental, seguindo um fio condutor da própria filosofia da história de Hegel.

O III Congresso Germano-Latino-Americano de Filosofia de Hegel teve finalmente lugarde 31 de outubro a 4 de novembro de 2022, os três primeiros dias na

cidade de Lima, nocampus da Pontificia Universidad Católica do Perú (responsável pela organização) e os dois últimos dias na cidade de Cusco, nas instalações da Universidad de San Antonio Abad dessa cidade, que colaborou na sua realização. O programa do Congresso foi dividido em doze seções temáticas, a saber I: Hegel e o saber filosófico; II: Hegel e a ciência da lógica; III: Hegel e a história da filosofia; IV: Hegel no contexto da filosofia clássica alemã; V: Hegel e as ciências da natureza; VI: Hegel e as ciências do ser humano; VII: Hegel e o direito; VIII: Hegel e a filosofia da história; IX: Hegel e a arte; X: Hegele a religião; XI: Hegel e a pluralidade dos saberes e das formas de conhecimento; XII: Hegel e seus críticos. Na presente publicação das atas, a subdivisão temática do Congresso foi mantida em linhas gerais, mas as seções foram reduzidas e ligeiramente agrupadas para uma apresentação mais equilibrada das contribuições.

Mais de 100 conferencistas ou palestrantes de 20 nacionalidades diferentes participaram do Congresso, seguindo a tradição dos dois congressos FILORED anteriores, realizados em Buenos Aires (2014) e Valparaíso (2017), que tiveram dimensões semelhantes. E, como nesses dois casos, oferecemos nesta ocasião uma publicação digital das atas com as comunicações da maioria dos participantes, em espanhol, português e inglês.Simultaneamente, uma seleção das contribuições será publicada em alemão e impressa pela Duncker & Humblot em Berlim.

Tivemos, no Congresso do Peru, dois eventos especiais, acordados por decisão da assembleia de FILORED. Em primeiro lugar, a celebração de uma homenagem a um filósofo latino-americano que tenha dado um contributo particularmente significativo para o estudo e divulgação da filosofia de Hegel na América Latina. Atribuímos esta distinção, de comum acordo, ao Professor Jorge Aurelio Díaz, da Colômbia. Prestámos-lhe homenagem durante o Congresso. Em segundo lugar, foi realizado um concurso internacional de ensaios entre jovens investigadores sobre o tema "Hegel e a América Latina". O ensaio vencedor foi "*Pese a Hegel - via Hegel*. Sobre dos modos de recepción de la filosofía especulativa en América Latina" (Apesar de Hegel - via Hegel. Sobre doismodos de recepção da filosofia especulativa na América Latina), de autoria de Pedro Sepúlveda Zambrano. O seu trabalho é publicado neste volume das atas do congresso.

Em anexo ao presente volume, e a título de recordação para os participantes e de informação para os leitores, incluímos o programa final do Congresso. Na mesma linha, disponibilizamos aos leitores o acesso ao registo fotográfico do evento através da seguinte link: Arquivo fotográfico do Congresso.

São muitas as pessoas e instituições a quem devemos agradecer por nos terem ajudado atornar possível o Congresso nas difíceis circunstâncias em que se realizou. Em primeiro lugar, gostaríamos de agradecer aos coordenadores das universidades membros da FILORED pelo seu apoio e colaboração. Embora a rede continue crescendo, na altura do congresso havia 12 universidades na rede: FernUniversität in Hagen, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Ruhr-Universität Bochum, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Pontificia Universidad Católica Argentina, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Universidade Federal do Ceará, Universidad Nacional de Colombia, Universidad Autónoma Metropolitana de México, Universidad Diego Portales, Pontificia Universidad Católica del Perú e Universidade Federal de São Carlos. Gostaríamos também de agradecer a todos os nossos colegas, especialistas em Hegel de muitas partes do mundo, por terem aceitado o nosso convite e desafiado os riscos para ter um encontro presencial num lugar que para muitos é distante.

A Pontifícia Universidade Católica do Peru, universidade responsável pela organização do Congresso e pela preparação da publicação das suas atas, foi responsável e anfitriã do Congresso, e estamos gratos a toda a rede de organismos acadêmicos e administrativosenvolvidos nestas tarefas, como a Vice-Reitoria para a Investigação, o Grupo de Investigação sobre a Atualidade do Pensamento de Hegel, o Departamento de Humanidades e o Centro de Estudos Filosóficos, pela sua colaboração solidária e eficaz. Foi especialmente este último centro, sob a direção de Mariana Chu, que se encarregou da supervisão geral e execução de todo o Congresso, graças ao trabalho gentil e eficiente de Bárbara Bettocchi e Eliana Mera. Agradecemos também à Universidade de San Antonio Abad del Cusco, ao Instituto Italiano di Cultura de Lima, à Embaixada de França no Peru e às várias instituições acadêmicas e culturais da Alemanha que colaboram no apoio ao FILORED.

Muitas outras pessoas, instituições, professores e estudantes colaboraram na realização deste congresso. Merecem especial destaque a equipe de estudantes

voluntários do GrupoHegel da nossa universidade; Rodrigo Ferradas, editor e tradutor da maioria dos textos docongresso; e Gisella Scheuch, a nossa designer gráfica, que preparou todas as partes do congresso, bem como a capa deste livro. Finalmente, uma equipe editorial composta por membros do Grupo Hegel (Claudia Aponte, Josimar Castilla, Julio Marchena, Carlos Schoof e Martín Valdez) assumiu o trabalho de edição das contribuições deste volume. Nossos agradecimentos vão para todos eles.

Esperamos que o frutuoso intercâmbio de ideias que aqui colocamos nas mãos dos leitores, animados pelo espírito de Hegel e o dos deuses andinos, nos encoraje a *compreender* mais lucidamente *o nosso tempo em pensamento*.

*Miguel Giusti*
*Thomas Sören Hoffman*
*Agemir Bavaresco*
(editores)

# Introduction

The commemoration of the 250th anniversary of Hegel's birth was a propitious occasion, in many parts of the world, to debate the original interpretation that the German thinker gave to the meaning, the task and the systematic construction of philosophy. It was also for FILORED, the German Latin American Network of Research and Doctorate in Philosophy, which was to organize, precisely in 2020, the III German Latin American Congress on Hegel's Philosophy in Peru, in the cities of Lima and Cusco. We were encouraged by the purpose of thematizing the relationship of philosophy with other figures of human knowledge, especially with those who have pretensions of scientificity. It is known that Hegel himself argued that philosophy should cease to be simply "love of wisdom" to become "effective knowledge" or "science". Starting from a dialectical understanding of the categories of thought and method of the particular sciences, the totality of knowledge had to develop in a "circle of circles", focused on philosophy and philosophical sciences, but also open to dialogue with the other sciences.

For this reason, our congress proposed to take stock and submit to discussion the actuality of this theoretical enterprise, announcing as its central theme "Hegel and the circle of sciences". In many areas of philosophical discussion, but also in contemporary epistemological debates of the most diverse sciences, the echo of the great intuitions of Hegel's philosophy is indeed felt, either in the awareness of the historicity of thought, or in the social, communitarian dimension, of rationality; both in the conception we have of the history of art or philosophy, as in the questioning of the principles of modernity or in the foundations of a postmodern era.

But the congress was affected by the unexpected succession of events in the world at the beginning of 2020 and could only be held two years later, after a long time of preparations and setbacks of all kinds. To the arduous fatigues of the *concept* were added fatigues of another nature: the unsuspected and fatal world epidemic, the continuous political and cultural crises throughout the world, and

lately the latent danger of the consequences of a war in the heart of the European continent. We have lived, and we still live in truly apocalyptic times.

The pandemic stopped time, as is known, and with it all projects. It must be said that it was as difficult for us to make the decision to suspend and postpone the congress, as it was for us, a year later, to retake the initiative and decide to carry it out. Because even then the variants of the virus were happening, health restrictions and air flows were maintained everywhere and there was no certainty about the feasibility of holding the meeting in person. There were happily a good number of specialists who enthusiastically accepted the invitation and promised to attend, with the aim of also investigating how the flight of the Minerva bird could be perceived in the Andes of Peru.

We have alluded to apocalyptic times. But, if we transport ourselves to Hegel's time and the years in which he lived, we would undoubtedly find a series of historical similarities. These were not only years of revolutions and profound changes in society, but also years of reforms and counter-reforms, of *corsi e ricorsi*, which led Hegel himself to ask, at the end of his life, how it was possible for conflicts between individual freedom and the organization of society to occur incessantly. He commented therefore that this collision, this problem would be the one that history continually faces and the one that history had to solve in times to come. Not even the epidemic was beyond his life horizon, because he himself paid with his life the tribute of its early disappearance.

It was in this turbulent context that Hegel produced his monumental work, hoping to discover the breath of a new spirit through the contradictions of the present and with the hope of leaving us in inheritance a different way of doing philosophy, with historical consciousness, hermeneutic spirit, and search for freedom. It is on the vast range of topics of which his system is composed that we reflect in those days in a very rich sequence of sessions. And we did it in two venues, as was our initial plan, because we wanted the debates to also feed on the spirit of indigenous Andean culture and its encounters and disagreements with Western culture, following a common thread of Hegel's own philosophy of history.

The III German Latin American Congress on Hegel's Philosophy took place, finally, from October 31 to November 4, 2022; the first three days in the city of Lima,

on the campus of the Pontificia Universidad Católica del Perú (responsible for the organization) and the last two days in the city of Cusco, at the facilities of the University of San Antonio Abad of that city, who collaborated in its realization. The program of the Congress was divided into twelve thematic sections, namely: I: Hegel and Philosophical Knowledge; II: Hegel and the Science of Logic; III: Hegel and the History of Philosophy; IV: Hegel in the Context of Classical German philosophy; V: Hegel and the Natural Sciences; VI: Hegel and the Human Sciences; VII: Hegel and the Right; VIII: Hegel and the Philosophy of History; IX: Hegel and Art; X: Hegel and Religion; XI: Hegel and the Plurality of Knowledge and its Forms; XII: Hegel and his Critics. In the present publication of the proceedings, the thematic subdivision of the Congress has been broadly maintained, but the sections have been reduced and grouped slightly in order to achieve a more balanced presentation of contributions.

More than 100 speakers of 20 different nationalities participated in the Congress, following the tradition of the two previous FILORED congresses, held in Buenos Aires (2014) and Valparaíso (2017), which had similar dimensions. And, as in those two cases, we offer on this occasion a digital publication of the proceedings with the communications of most of the participants, in Spanish, Portuguese and English. At the same time, a selection of contributions will be published in German and in print at Duncker & Humblot in Berlin.

We had, in the Congress of Peru, two special events, agreed by decision of the FILORED assembly. First, the celebration of a tribute to a Latin American philosopher who has contributed in a particularly significant way to the study and dissemination of Hegel's philosophy in Latin America. We granted this distinction by mutual agreement to Professor Jorge Aurelio Díaz, from Colombia. And we pay tribute to him during the Congress. Secondly, an international Essay Contest was called among young researchers on the theme "Hegel and Latin America". The winning essay of the Contest was "*Despite Hegel — via Hegel*. On two modes of reception of speculative philosophy in Latin America", whose author is Pedro Sepúlveda Zambrano. His work is published in the present volume of proceedings of the Congress.

As an Appendix to this volume, and as a reminder for participants and information for readers, we include the Final Program of the Congress. In the same

sense, we offer readers access to the photographic record of the event through the following link: Photographic archive of the Congress.

There are many people and institutions to whom we must thank for helping us to make the Congress possible in the difficult circumstances in which it took place. We thank, first of all, the coordinators of the member universities of FILORED, for their support and collaboration. Although the Network continues to grow, at the time of the Congress there were 12 universities that were part of it: the FernUniversität in Hagen, the Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, the Ruhr-Universität Bochum, the Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, the Pontificia Universidad Católica Argentina, the Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, the Universidade Federal do Ceará, the Universidad Nacional de Colombia, the Universidad Autónoma Metropolitana de México, the Universidad Diego Portales, the Pontificia Universidad Católica del Perú and the Universidade Federal de São Carlos.

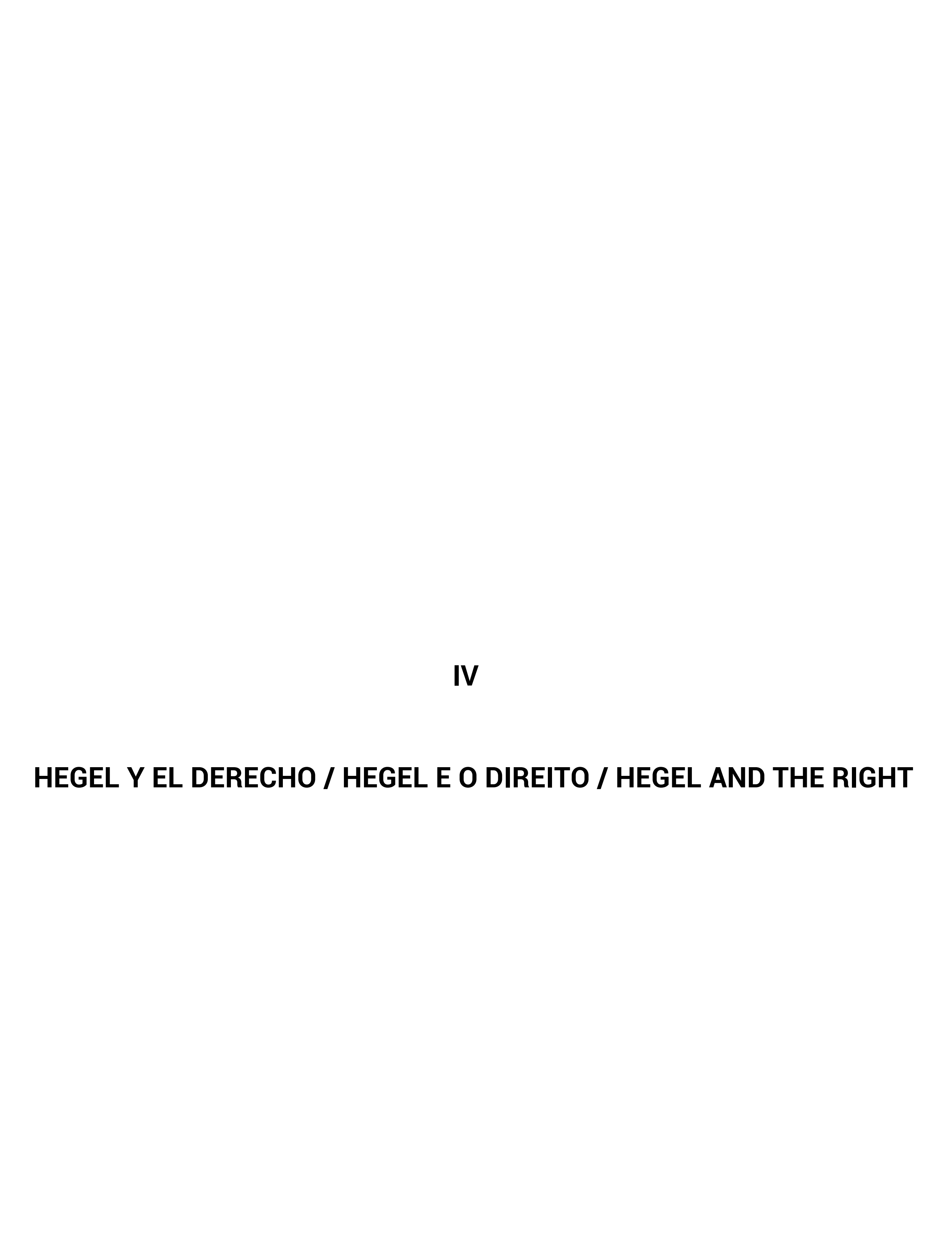
In the university that was responsible and headquarters of the organization of the Congress, as well as the preparation of the publication of its proceedings, the Pontificia Universidad Católica del Perú, we count on the solidarity and effective collaboration of the entire network of academic and administrative instances involved in these tasks, such as the Vice-Rectorate for Research, the Research Group on the Actuality of Hegel's Thought, the Department of Humanities and the Center for Philosophical Studies. It was especially the latter, under the direction of Mariana Chu, who was in charge of the general supervision and execution of the entire Congress, thanks to the friendly and efficient work of Bárbara Bettocchi and Eliana Mera. We also thank the Universidad de San Antonio Abad del Cusco, the Istituto Italiano di Cultura of Lima, the Embassy of France in Peru and the various academic and cultural instances of Germany that collaborate in the support of FILORED.

Many other people, institutions, professors, and students have cooperated in the realization of the Congress. We must mention in particular the team of volunteer students of the Hegel Group of our university, Rodrigo Ferradas, editor and translator of the vast majority of texts of the Congress, and Gisella Scheuch, our graphic designer, who prepared all the pieces of the Congress, as well as the cover of this book. Finally, an editorial team made up of members of the Hegel Group

(Claudia Aponte, Josimar Castilla, Julio Marchena, Carlos Schoof and Martín Valdez) has taken over the editing work of the contributions in this volume. Our thanks go to all of them.

We trust that the fruitful exchange of ideas that we place here in the hands of readers, animated by the spirit of Hegel and that of the Andean gods, will encourage us to *understand* more lucidly *our time in thoughts*.

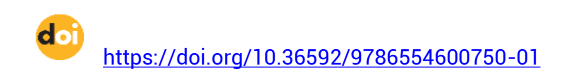
*Miguel Giusti*
*Thomas Sören Hoffman*
*Agemir Bavaresco*
(editors)



# IV

# HEGEL Y EL DERECHO / HEGEL E O DIREITO / HEGEL AND THE RIGHT

# State and Constitution as Forms of Life


https://doi.org/10.36592/9786554600750-01

*Jean-François Kervégan*

*Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*

kervegan@univ-paris1.fr

**Abstract**

In my paper I refer to three senses of the word 'constitution': from the usual constitutional normative sense I distinguish a broader, so to speak socio-cultural sense (constitution as self-consciousness of a *polis*), and a quite physiological sense (constitution as the 'corporal look' of an individual or a community). Hegel's account of *Sittlichkeit*, especially of the relationship between state and society, sets up in my view a noteworthy crossover of those senses, that I will denote by the non-Hegelian concept of a form of life. *Sittlichkeit*, state, constitution, are not mere 'institutions' in the usual 'objectivist' sense of the word: each of these concepts denotes a way of living in the social space of the objective spirit, and of building from it a life-world.

A state constitution: what is it? Although the legal meaning of the word is itself many-faceted, [1] the prevailing meaning today is that of constitutional law; incidentally, this meaning is consistent with the reality in most "constitutional" states. In this respect, the constitution is a more or less systematic set of normative provisions that frame the existence and the internal and external agency of a state. With regard to the ordinary laws, these norms and the entire constitutional order enjoy enhanced protection, in order to ensure the robustness of public institutions and their (relative) immunity from the fluctuations of everyday political life. Even if the constitutional norm, in accordance with the deep move of the society, is understood as a living constitution,[2] it must be inviolable against the short-term actions of individuals and social factions (parties, etc.). As a normative framework of

---

[1] SCHMITT, 2003, pp. 3-44.

[2] On the controversy between 'originalists' and proponents of the 'living constitution' in the United States, see Vlachogiannis 2014.

individual as well as collective agency, the constitution remains, at first sight, at a safe distance from the lifeworld, which in turn forms the background of material and symbolic interactions, with the risk that their "undergrowth" (according to Habermas)[3] could overwhelm the presumably 'pure' space of legal norms.

The word "constitution" nevertheless has a broader scope of meaning than that roughly sketched above. A constitution is not a mere corpus of normative-legal provisions, although almost all contemporary states have such a constitutional charter. It is also a highly political reality, translating somehow into the language of law the self-consciousness of the *polis*: the "actuality" of the constitution, according to Hegel, is rooted in the customs and self-consciousness of the people.[4] Here we are dealing with a clearly different concept of constitution than the state-law concept thereof. Even a nation without a written constitution has one, that is a basic mode of being and a more or less clear idea of what it is or wants to be. Consequently, it is not inaccurate to mention the constitution of Athens or the Roman Republic, perhaps even Moses' constitution, if one means by this not a written document but the political self-understanding and the ethos of a historical community, the nature of its Self. This extra-legal meaning of the word is favored by Hegel when he defines the "political constitution" as the "organism of the state",[5] or refers to the "truly ethical constitution" of the Greek *polis* in the natural law essay from the year 1802.[6]

In certain languages there is a further, in a sense more archaic meaning of the word. In French or in English, for example, one speaks, in a little obsolete half-medical language, of the (good or bad) "constitution" of a person, to transcribe their anatomical and physiological capacity to remain in good health. In my opinion, this medical sense can indirectly help to clarify Hegel's conception of the constitution. For Hegel, the constitution is not a mere normative settlement that regulates the various state branches ('powers') and their interaction; it is also, so to speak, a health report of the Body politic.

---

[3] HABERMAS, 1988, p. 59: „eine Philosophie, die [...] auf das Dickicht der Lebenswelt zurückblickt, befreit sich vom Logozentrismus."

[4] HEGEL 2009, § 274, 229 (HEGEL 2008, 263).

[5] HEGEL 2009, § 269, 212 (HEGEL 2008, 241).

[6] HEGEL 1968, 457.

**Conceiving of the State within the framework of a new conception of subjectivity and objectivity**

The mere circumstance that the third section of the third part of the *Grundlinien der Philosophie des Rechts* amounts to nearly one third of the whole treatise testifies to the high importance of the keyword 'state' for Hegel's theory of the objective spirit, which ends not accidentally with a historical theory of the "modern", that is post-revolutionary state. This circumstance has nourished the enduring suspicion of Hegel's putative need for overall State control, or even his 'Prussianism'; in this respect Rudolf Haym could claim in 1857 that Hegel's system was "the scientific house of the spirit of the Prussian Restoration".[7] That such a view is a crude oversimplification, even a falsification, of Hegel's political philosophy is a claim that the academic literature has always made, actually with some mixed success. On the contrary, it is, like Hegel's whole philosophy, a "thinking of freedom", presupposed that some simplistic conceptions of freedom are removed, and that freedom is understood dialectically as "being itself in the otherness" (*Beisichsein im Anderen*). I certainly agree with this statement.

Nevertheless, I think we should step up a level, and ask the question: what does Hegel actually mean by 'state', 'constitution', and related concepts? Is his understanding of the state, constitution, etc. congruent with the ideas commonly associated with these terms? My conjecture is that Hegel does not merely reject these ideas, as if he claimed, for example, that the state is in no case a threat to individual freedom, or, on the contrary, that it rightly sets limits to that freedom; rather, Hegel challenges the very premise upon which such ordinary assertions are based. This premise says something like this: the state would be a machine which, regardless of its origin, legitimacy and internal organization (constitution), is essentially alien to the identity of individuals and the way they conceive of their identity, that is, their subjectivity, although it naturally impacts such individual self-conceptions. If the legitimacy of the state is understood on the basis of the individual (e.g., if an 'atomistic' conception of the social contract infers the general will from a

[7] HAYM, 2007, p. 359.

certain composition of individual wills), the individual remains something given: his identity (subjectivity) is not primarily socially or politically constructed, and the state (or "society") should at best try to respect or promote it. The self-consciousness of the modern individual is based on the obviousness of the fact that the objectivity of the "coldest of cold monsters"[8] is foreign to his own deep identity and, for the most part, to the true and fake figures of the collective consciousness (community, class, nation, etc.). Like any social institution, the state would be an objectively determined system existing for itself, from which the idea of an individual or collective autonomous subject (if there is such a thing) is essentially disconnected. In other words, the modern individual self-understanding is atomistic, rather than holistic.

Hegel dismisses this perspective, not only because he rejects this fundamentally suspicious conception of the state, but first of all because of a completely different conception of subjectivity and objectivity, grounded in the *Science of Logic*. For Hegel, subjectivity is not primarily a predicate or even the essence of the 'I', that is, of what he calls the "bad finite subjectivity":[9] it is rather the index of a self-setting movement that is the main feature of the concept, and only subsequently of the spirit. Hegel considers the subject-object opposition neither as something given, nor as the product of the categorial activity of subjectivity:

> Es ist ein gedankenloses Verfahren, die Bestimmungen der Subjektivität und der Objektivität so ohne weiteres aufzunehmen und nicht nach ihrer Herkunft zu fragen. Beide, sowohl die Subjektivität als auch die Objektivität, sind jedenfalls Gedanken, und zwar bestimmte Gedanken, welche sich als in dem allgemeinen und sich selbst bestimmenden Denken begründet zu erweisen haben. Dies ist hier zunächst rücksichtlich der Subjektivität geschehen. [...] Wenn vom Begriff gesagt wird, er sei subjektiv und nur subjektiv, so ist dies insofern ganz richtig, als er allerdings die Subjektivität selbst ist [...]. Weiter ist nun aber diese Subjektivität [...] nicht als ein leeres Fachwerk zu betrachten, welches seine Erfüllung erst von außen, durch für sich vorhandene Objekte, zu erhalten hat, sondern die Subjektivität ist es selbst, welche, als dialektisch, ihre Schranke durchbricht und

[8] NIETZSCHE, 1988, p. 61.
[9] HEGEL, 2017, § 147 Zusatz, p. 921.

> durch den Schluß sich zur Objektivität erschließt. (HEGEL, 2017, § 147 Zusatz, p. 921).

Against any kind of ‘philosophy of subjectivity’, Hegel is interested in thinking subjectivity on the basis of the concept, not the concept on the basis of the subject. The concept is not ‘subjective’ because it would be the product of a constituting subjectivity (a “transcendental I” in Kantian terms), but insofar as it denotes the self-constitution proces of thinking; thus, conceiving is not a representational act of a given “chose qui pense” (according to Descartes’ well-known definition of the I).[10] This, I think, is the meaning of the programmatic statement in the Preface to the *Phenomenology of Spirit*: “According to my insight [...] everything depends on understanding and expressing the true not as *substance*, but just as much as *subject*.”[11] To move from the metaphysical idea of substantiality to the idea of a non-anthropomorphically conceived subjectivity is Hegel's fundamental philosophical position as it is presented in the whole *Science of Logic*.

What are the consequences of these very general remarks for the doctrine of the objective spirit, and in particular for Hegel's theory of the state and constitution, that is, for his political philosophy? Above all, this one: Hegel is interested in eliminating the conception of the relation between individual and state in terms of a rigid subjectivity-objectivity schema. This relation must rather be seen from the viewpoint of the process instituting both subjectivity and objectivity, that is, from the viewpoint of the instituting dynamics of the objective spirit. This dynamics consists, if I understand it correctly, of a double movement of objectivation of subjectivity and subjectivation of objectivity, which I will now briefly describe.

**Objectivation of subjectivity**

The objectivation of ‘finite’ subjectivity, whose concept arises from the theory of subjective spirit, can be observed at every level of objective spirit. In the field of

---

[10] DESCARTES, 1967, p. 420: „Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense“.
[11] HEGEL, 2018, p. 12 (HEGEL, 1980, p. 18: „Es kommt nach meiner Einsicht [...] alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken“).

abstract (private) law, the legal person imprints an objective will into things through the procedures of acquisition and contract.[12] In the sphere of morality, the subject objectifies itself through actions within the framework of a normative network: "what the subject *is*, *is the series of his actions*".[13] In the ethicality (*Sittlichkeit*) (which includes and 'abolishes' the two previous spheres) the abstract-legal and the abstract-moral forms of individuality (the legal person, the moral subject) are objectified thanks to institutionalized shapes: as member of the family; as private *bourgeois* socialized by the market, legal rules, and corporate institutions; finally, as a state citizen, unifying in itself "at one extreme, *individuality* (*Einzelheit*) knowing and willing for itself, and at the other extreme, *universality* which knows and will what is substantial".[14]

The subjectivity of the citizen, objectively framed by ethical and political institutions, is pointed by the typical concept of political disposition (*politische Gesinnung*). This expression denotes an equal, calm mental attitude, a "volition that has become habitual", in the absence of which the State might become just that oppressive machine which our liberal conscience suspects it of being.[15] According to Hegel, the political disposition, as a "certainty standing in truth", is the patriotism properly understood; it would therefore be a serious mistake to reduce patriotism to a "readiness for *exceptional* sacrifices and actions".[16] The use of the typical conceptual pair of 'certainty' and 'truth' that structures the experiences of the successive figures of consciousness, self-consciousness, reason, and spirit in the *Phenomenology of spirit* suggests that this disposition is neither a mere passive subjugation of the individual subjectivity of the citizen to the state machine and its 'ideology', nor an arbitrary conception of what the state should be. Rather, it means that the state "is not an Other to me", and that "I am free" in "being conscious of this fact",[17] because my subordination to the universality (to the *volonté générale*) implies no sacrifice of my subjective aspirations, no damage to my pre-established identity.

---

[12] HEGEL, 2009, § 73, p. 77 (HEGEL, 2008, p. 84).
[13] HEGEL, 2009, § 124, p. 110 (HEGEL, 2008, p. 122).
[14] HEGEL, 2009, § 264, p. 210 (HEGEL, 2008, p. 239).
[15] HEGEL, 2009, § 268, p. 211 (HEGEL, 2008, p. 240).
[16] Ibid.
[17] HEGEL, 2009, § 268, p. 212 (HEGEL, 2008, p. 240).

Indeed, political disposition is not an available political 'knowledge'; rather, it is an enduring pre-reflexive capacity to act in accordance with the objective (that is, institutional) conditions of freedom. It expresses itself through normal practices "in the relationships of our daily life".[18] However modest its expressions, the individual political *ethos* involves a deep rationality that transcends the ideas and intentions of individuals without making them mere puppets to serve an enigmatic higher design. Without being any heroic 'virtue', this everyday patriotism reveals the deep significance of the political institution (the state), that is, the aspiration to live together, which results from institutionalized forms of life, and in turn reinforces them.

Moreover, this concept of political subjectivity is consistent with Hegel's overall conception of *Sittlichkeit* as a form of life that is at once objective and subjective: "the *ethical* (*das Sittliche*) is a subjective disposition, but one imbued with what is right in itself (*des an sich seienden Rechts*)".[19] Only through the interaction of both dimensions, but not through their fusion (which would obviously lead to the oppression of subjective freedom), ethicality, hence the state itself, acquires a rational content. Furthermore, this statement is not a mere stipulation of the philosopher. It is rather the formulation of one of the main challenges of modernity, namely to realize freedom, including that of the individual subject, on the level of social and political objectivity. In this respect, the emergence of a common political *ethos*, as it started during the French Revolution, is as important as the implementation of liberal institutions. The construction of a patriotic, but in principle by no means nationalistic, civic attitude is the result of a historical process of the constitution of a free form of life.

**Subjectivation of objectivity**

The state itself (as an institutional configuration) involves a subjective dimension now to be considered, which (Hegel *dixit*) is explicable only on the basis

---

[18] Ibid.
[19] HEGEL, 2009, § 141 Anm., p. 135 (HEGEL, 2008, p. 152, modified).

of the "genuine subjectivity of the concept".[20] Such statement must be understood literally: only insofar the state is given the kind of subjectivity which, according to the *Logic*, characterizes the concept, namely the capacity to develop from itself its differentiated determinations, can be philosophically explained that the state divides itself 'objectively' into different powers without surrendering its genuine 'subjective' unity. Otherwise, the "necessary division" of the state powers would dissolve itself into the "absolute independence" of those powers, which would inevitably lead to the "disintegration of the state".[21] This is the accurate signification of the expression "idealism of sovereignty" occurring in § 278 of the *Rechtsphilosophie*. Sovereignty therefore involves a dimension of ideality to the extent that it divides itself into "limbs" like an "animal organism", while these limbs are preserved from the "disease" of "isolation and independence" and are maintained in the "healthy" unity of a unified whole.[22] In other words, the subjectivity — or rather the subjectivation — of the state means, as illustrated by the metaphor of the organism, the production and preservation of unity through objective differentiation. [A brief parenthesis: the use of the organic metaphor in § 278 of the *Grundlinien* does not at all mean that Hegel's theory of the state is "organicist" like Schelling's or Adam Müller's. Among these two kinds of conception of the "political organism" there are deep, not only political differences, as Ernst-Wolfgang Böckenförde has pointed out)[23]. Now, I would like to comment shortly on two aspects of that 'subjectivation' of the state.

A first, evident aspect of this subjectivation is the primordial role of the subjective decision-making capacity of the monarch, considered as a manifestation of the moment of subjectivity included in the concept of sovereignty:

> Die Souveränität, zunächst nur der *allgemeine* Gedanke dieser Idealität [des Staates], *existiert* nur als die ihrer selbst gewisse *Subjektivität* und als die abstrakte, insofern grundlose *Selbstbestimmung* des Willens, in welcher das Letzte der Entscheidung liegt. Es ist dies das Individuelle des Staats als solches, der selbst nur darin *einer* ist. Die Subjektivität aber ist in ihrer Wahrheit nur als

[20] HEGEL, 2009, § 278 Anm., p. 231 (HEGEL, 2008, p. 266).
[21] HEGEL, 2009, § 272 Anm., pp. 224-225 (HEGEL, 2008, p. 257).
[22] HEGEL, 2009, § 278 Anm., p. 231 (HEGEL, 2008, p. 265)
[23] BÖCKENFÖRDE, 1991, 1993.

> *Subjekt*, die Persönlichkeit nur als *Person*, und in der zur reellen Vernünftigkeit gediehenen Verfassung hat jedes der drei Momente des Begriffes seine *für sich wirkliche* ausgesonderte Gestaltung. Dies absolut entscheidende Moment des Ganzen ist daher nicht die Individualität überhaupt, sondern *ein* Individuum, der *Monarch*. (HEGEL, 2009, § 279, p. 232 ; HEGEL, 2008, p. 267)

Here I do not want to extensively discuss this double thesis — the 'subjectivity' of the state is embodied in an individual subject and manifested through the groundless act of the monarch's decision — because it has already been perfectly explored in the literature. Nevertheless, it should be emphasized that the monarch is the (only) corporal "existence", the realization of the idea of sovereignty, which itself belongs to the state as such.[24] Hegel makes it clear:

> Die Persönlichkeit des Staates ist nur als eine *Person*, *der Monarch*, wirklich. — Persönlichkeit drückt den Begriff als solchen aus, die Person enthält zugleich die Wirklichkeit desselben, und der Begriff ist nur mit dieser Bestimmung *Idee*, Wahrheit. (HEGEL, 2009, § 279 Anm., p. 233; HEGEL, 2008, p. 267)

There is no question of denying Hegel's option for (constitutional!) monarchy, or even of relativizing it. It must nevertheless be noticed that the subjectivity of the state, i.e. its sovereignty, is prior to that of the physical person who is its bearer. If we leave aside the "determination of *naturalness*" of the monarch mocked by Marx and the Hegelian left, and the resulting hereditary nature of the throne,[25] then Hegel's idea of the embodiment of state sovereignty by an individual could be applied to a republican presidential system. The sovereign state and its constitution (in the largest sense of the word) are the environment of the prince's final decision (the well-known "dot on the I")[26] and the lifeworld of the state citizens, who are therefore not mere subjects (*subditi*) in the political sense of the word.

I now wish to highlight another, less visible aspect of the subjectivation of the state objectivity, namely what might be called the bipolarity of the state's ethical

---

[24] HEGEL, 2009, § 279 Anm., p. 234 (HEGEL, 2008, p. 268): "[...]dass dem Staat Souveränität zukomme."
[25] HEGEL, 2009, § 280, p. 236 (HEGEL, 2008, p. 271).
[26] HEGEL, 2015, p. 1015 (Zusatz § 280, Nachschrift Hotho).

constitution. The state, like any ethical institution in Hegel's eyes, involves two in principle symmetrical, equally important sides: one at the level of the subjectivity embodied by individuals, the other at the level of institutional objectivity. (Actually, such formulation is a simplification, for institutions, as Hegel understands them, possess in themselves a subjective component. They are by no means mere impersonal 'machines': institutions generate forms of individual as well as collective subjectivity, forms of the 'I' as well as the 'We'). In the ethical-political sphere, that is, in what is usually described as 'the state', there is a fundamental reciprocity of both poles: the subjective pole, on the one hand, i.e. the political disposition of the state citizens, itself nourished by the social institutions, and the objective pole, on the other hand, i.e. the various state structures and agencies. These structures, then, organized according to the constitution in the usual sense of the word, are only one dimension of the state, insofar as it is to be understood as an ethical institution. The state as a whole must be regarded and understood as "subjective substantiality" as well as "objective substantiality", i.e. as the political disposition of the citizens of the state as well as the "organism" of the constitution, writes Hegel in the *Grundlinien*.[27] These two dimensions of the state are conceptually interdependent and practically inseparable. This means that for Hegel the state is not a mere constitutionally ordered objective system; it is first and foremost an (inter)subjective reality, a lived context, a lifeworld. Hegel presents the state as "the actuality of the ethical idea".[28] The idea, however, according to Hegel's logical conceptualization, is to be understood as the unity of the subjective concept and objectivity, as "subject-object".[29] Purely objective arrangements, as institutions are usually viewed, do not at all deserve such a description. Only by being vitalized by the active will and action of the citizens, are the state 'structures' able to promote the "unification as such" (*die Vereinigung als solche*); this is even "the true content and aim" of the state, which thereby concretizes "the individual's destiny" to "live a universal life".[30] This orientation towards universality of the *volonté générale* is precisely what differentiates the subjective disposition of the state citizen from that of the private man, the *bourgeois*, who sees

[27] HEGEL, 2009, § 267, p. 211 (HEGEL, 2008, p. 240).
[28] HEGEL, 2009, § 257, p. 201 (HEGEL, 2008, p. 228).
[29] HEGEL, 1981, p. 176.
[30] HEGEL, 2009, § 258 Anm., pp. 201-202 (HEGEL, 2008, p. 229).

the abstract universality of state laws and regulations as a mere tool for private happiness.

On this question of the distinction of political and social dispositions and aims, Hegel's position has changed deeply after his Jena writings. The 1802 essay on natural law, for example, opposes the "political nullity" of the bourgeois, who seeks a "universal private life", and the vocation of "free men" to lead "a universal life that belongs wholly to the public sphere"; the *politeuein* of the noble citizen is understood as a negation of the "system[s] of property and law", i.e. of civil society in the sense of the *Grundlinien*.[31] In other words, the social is then conceived as a worrying disruption of the logic of the political. In the *Grundlinien*, Hegel holds a completely different position: in the post-revolutionary state, particular social dispositions and modes of being are an indispensable mediation between the 'objective' political constitution and the 'subjective' aspirations and mindsets of individuals. The political disposition, that is, the genuine aspiration to live a "universal life", in other words to work on the public good, is stimulated by the particularistic mentality generated by the institutions of civil society, first and foremost the corporations with their "cooperative law" (*Genossenschaftsrecht*) that Gierke will later theorize:

> Wie die bürgerliche Gesellschaft der Kampfplatz des individuellen Privatinteresses aller gegen alle ist, so hat hier der Konflikt desselben gegen die gemeinschaftlichen besonderen Angelegenheiten, und dieser zusammen mit jenem gegen die höheren Gesichtspunkte und Anordnungen des Staats, seinen Sitz. Der Korporationsgeist, der sich in der Berechtigung der besonderen Sphären erzeugt, schlägt in sich selbst zugleich in den Geist des Staats um, indem er an dem Staate das Mittel der Erhaltung der besonderen Zwecke hat. Dies ist das Geheimnis des Patriotismus der Bürger nach dieser Seite, daß sie den Staat als ihre Substanz wissen, weil er ihre besonderen Sphären, deren Berechtigung und Autorität wie deren Wohlfahrt, erhält. In dem Korporationsgeist, da er die Einwurzelung des Besonderen in das Allgemeine unmittelbar enthält, ist insofern die Tiefe und die Stärke des Staates, die er in der Gesinnung hat. (HEGEL, 2009, § 289 Anm., p. 242; HEGEL, 2008, pp. 278-279)

[31] HEGEL, 1968, pp. 455-458.

Social life as institutionalized by the regulated market and corporations is thus an essential factor in the genesis of the political identity of individuals, hence of the "subjective-objective" identity of the rational state itself. In fact, the state's rationality, or its 'ideality' in Hegel's sense of the word, derives from the interaction of objectivity and subjectivity, in other words, of 'structures' and 'lifeworld', as Habermas says. I quote Hegel again:

> Die Vernünftigkeit besteht, abstrakt betrachtet, überhaupt in der sich durchdringenden Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit und hier konkret dem Inhalte nach in der Einheit der objektiven Freiheit, d. i. des allgemeinen substantiellen Willens und der subjektiven Freiheit als des individuellen Wissens und seine besondere Zwecke suchenden Willens — und deswegen der Form nach in einem nach *gedachten*, *d. h. allgemeinen* Gesetzen und Grundsätzen sich bestimmenden Handeln. (HEGEL, 2009, § 258 Anm., p. 202; HEGEL 2008, p. 229)

Thus, like the institutional objectivation of subjective attitudes and positions, certain forms of subjectivation (*Gesinnungen*) of social and political configurations contribute to build up a space of ethical interaction between *volonté particulière* and *volonté générale*. Hegel allocates the traditional name of constitution to this space of interaction, which thereby acquires a broader and modified meaning.

**Subjective and social state constitution**

Hegel's particular conception of the state as a compound of objectivity and subjectivity impacts on the classical definition of a constitution. According to Hegel, it cannot be limited to a set of juridical-institutional normative arrangements. Rather, the constitution transcribes the dynamics according to which the state is configured through the interaction of subjective dispositions, on the one hand, and the institutions structuring public life, on the other: as the "organism of the state", the Constitution is the process "by means of which the universal *continually engenders*

*itself* […] in a *necessary way*".[32] Accordingly, Hegel rejects any kind of political constructivism and normativism: if a constitution is the mode of self-construction of a political community, then it would be a bad theoretical as well as political error to believe that there are inherently good political institutions that could be set up by arbitrary decision:

> Einem Volke eine, wenn auch ihrem Inhalte nach mehr oder weniger vernünftige Verfassung a priori geben zu wollen, — dieser Einfall übersähe gerade das Moment, durch welches sie mehr als ein Gedankending wäre.[33]

Such an understanding of a constitution has notable political as well as theoretical implications. *Politically*, it leads to a fundamental critique of revolutionary, or post-revolutionary, attempts to impose a 'better' constitution on a reluctant people. In a Berlin lecture, Hegel refers to Napoleon's failure in forcing the Spaniards to accept a constitutional system.[34] He is probably also thinking of the example of the failed introduction of a relatively liberal constitution in Wurtemberg, that he comments on in detail in his 1817 essay on the proceedings of the Estates (*Landstände*) of this kingdom. A more or less well-minded prince or a political vanguard are not able to impose a certain, arguably 'more just' constitutional order on a people that is not ready for it. The real constitution of the state, which is not necessarily consistent with the law in force, is the one which corresponds to the ideas and customs of the people concerned, to the "esprit général de la nation" in Montesquieu's sense:[35] The *Volksgeist*, no matter how 'good' or 'bad' it is, cannot be harmed without consequences. Hence Hegel's at first sight conservative conclusion: "every people has the constitution appropriate to it and suitable for it".[36] However, this conclusion is only apparently conservative, because it also follows from Hegel's dictum that, if the *Volksgeist* is ready for a change, even for an upheaval of the present

[32] HEGEL, 2009, § 269, p. 212 (HEGEL, 2008, p. 241): „wodurch das Allgemeine sich fortwährend […] auf *notwendige Weise hervorbringt* und […] sich *erhält*".
[33] HEGEL, 2009, § 274 Anm., p. 229 (HEGEL, 2008, p. 241). See HEGEL, 1992, § 540 Anm., pp. 513-514.
[34] HEGEL, 2015, p. 1012 (Zusatz § 274, Nachschrift Hotho).
[35] MONTESQUIEU, 2011, XIX-5, p. 330: "C'est au législateur à suivre l'esprit de la nation, lorsqu'il n'est pas contraire aux principes du gouvernement".
[36] HEGEL, 2009, § 274 Anm., p. 229 (HEGEL, 2008, p. 263).

constitution, the resistance attempts of those who have "forgotten nothing and learned nothing" are destined to fail.[37]

In strictly *theoretical* terms, then, Hegel's meta-legal concept of the constitution indisputably departs from natural law as well as from the historical positivist perspective in state theory. Not only because he regards constitutional monarchy as the "constitution of developed reason",[38] although in *Vormärz*-Prussia constitutionalism remained a wishful thinking; in this respect, Hegel is only somewhat ahead of his time, as this option soon becomes dominant in Germany after Hegel's death. The very theoretical originality of Hegel's concept of constitution lies in the fact that, as stated, it is not a mere normative-legal framework of political action; rather, the constitution is a lifeworld in which, thanks to a dialectics of subjectivity and objectivity, norms and actions, structures and practices, community and individuality mutually sustain and reinforce each other.

> Die politische *Gesinnung*, der *Patriotismus* überhaupt, als die in *Wahrheit* stehende Gewissheit [...] und das zur *Gewohnheit* gewordene Wollen ist nur Resultat der im Staate bestehenden Institutionen, als in welchem die Vernünftigkeit *wirklich* vorhanden ist, so wie sie durch das ihnen gemäße Handeln ihre Betätigung erhält. Ihren besonders bestimmten *Inhalt* nimmt die Gesinnung aus den verschiedenen Seiten des Organismus des Staats. Dieser *Organismus* [...] ist die *politische Verfassung*. (HEGEL, 2009, § 268-269, pp. 211-212; HEGEL, 2008, pp. 240-241)

Political disposition is, so to speak, the subjective face of the state constitution, the "organism" of which it nourishes with the "trust" of citizens, never acquired once and for all; vice versa, this disposition itself must be generated and cultivated by the "institutions existing in the state".

Here we reach another peculiarity of Hegel's concept of constitution, namely the emphasis on the rooting of the political constitution, or state institutions, in *social* culture and establishments. In § 265 of the *Grundlinien*, it is asserted that some

---

[37] HEGEL, 1990, p. 61. As is well known, it is a word of Talleyrand about the so-called "remigrants".
[38] HEGEL, 1992, § 542, p. 516.

institutions “form the *constitution*, i.e. the developed and actualized rationality, in the sphere of particularity”.[39] But what exactly are these institutions? Of course, we immediately think of the state institutions as they are usually understood and are presented in the rest of the treatise: government, administration, parliament, etc. But in the directly preceding paragraphs (that is, § 262-64), to which the demonstrative pronoun ‘these’ is referring, we are not dealing with the state authorities, but with the institutions of family and civil society, especially the corporation, within which the “individuals of the multitude”, that is, the social atoms, “find their essential self-consciousness” and are directed “towards a universal end”.[40] Thus, even in the extra-state spheres of *Sittlichkeit*, there are institutional configurations that contribute to its ‘constitution’ in the dynamic sense of the word, and enable the individuals to be not mere atoms of the “system of atomistics”, but actors of a civic common life. Hence, one can understand Hegel’s previous claim that family and corporation constitute the “ethical root[s] of the state”.[41] Paragraph 265 of the *Grundlinien* consequently carries out an extension of the concept of constitution to the pre-political (“particular”) spheres of the family and civil society:

> Diese Institutionen machen die *Verfassung* [...] *im Besonderen* aus, und sind darum die feste Basis des Staates, sowie des Zutrauens und der Gesinnung der Individuen für denselben und die Grundsäulen der öffentlichen Freiheit, da in ihnen die besondere Freiheit realisiert und vernünftig, damit in ihnen selbst *an sich* die Vereinigung der Freiheit und Notwendigkeit vorhanden ist. (HEGEL, 2009, § 265, p. 211; HEGEL, 2008, p. 239)

To a certain extent, this idea anticipates Gunther Teubner’s proposal to extend the concept of constitution beyond the strictly political sphere in the direction of a “societal constitutionalism”.[42] According to Hegel, there is a social constitution of *Sittlichkeit*, so to speak, which is presupposed by the political constitution and political institutions. Thanks to this meaning expansion, constitution may be

[39] HEGEL, 2009, § 265, p. 211 (HEGEL, 2008, p. 239).
[40] HEGEL, 2009, § 265, pp. 210-211 (HEGEL, 2008, p. 239).
[41] HEGEL, 2009, § 255, p. 199 (HEGEL, 2008, p. 226).
[42] TEUBNER, 2012.

understood as a form of life, though not in Wittgenstein's sense, insofar as it provides a culture of the universal on the level of social particularity institutionalized by family, communes, and corporations.

Hence Hegel's contested but consequent option for a corporative grounding of political representation. If the parliament (the "estates", following Hegel's old-fashioned terminology) is a "mediating body",[43] then its composition should reflect the structure of the "mobile element in civil society",[44] so that the political people is not an "aggregate of private individuals",[45] not a "formless mass",[46] but a diversely constituted unity, a genuine commonwealth. Hegel emphasizes it: if there is to be a "political life" that is not "hang in the air",[47] it should be grounded in "the real foundations of state life as they are actually differentiated".[48] That is precisely the goal of what I called the social constitution of *Sittlichkeit* (and therefore of the state), that means to deploy a form of life that enlightens the dynamic construction of the political.

At the beginning of my paper I mentioned three senses of the word 'constitution': from the usual constitutional normative sense I distinguished a broader, so to speak socio-cultural sense (constitution as self-consciousness of a *polis*), and a quite physiological sense (constitution as the 'corporal look' of an individual or a community). Hegel's account of *Sittlichkeit*, especially of the relationship between state and society, sets up in my view a noteworthy crossover of those senses, that I have denoted by the non-Hegelian concept of a form of life. *Sittlichkeit*, state, constitution, are not mere 'institutions' in the usual 'objectivist' sense of the word: each of these concepts denotes a way of living in the social space of the objective spirit, and of building from it a life-world.

---

[43] HEGEL, 2009, § 302, p. 250 (HEGEL, 2008, p. 289).
[44] HEGEL, 2009, § 308, p. 254 (HEGEL, 2008, p. 294).
[45] HEGEL, 1992, § 544 Anm., p. 518.
[46] HEGEL, 2009, § 279 Anm., p. 234 (HEGEL, 2008, p. 269).
[47] HEGEL, 2009, § 303 Anm., p. 252.
[48] HEGEL, 2001, p. 364.

**Bibliography**

BÖCKENFÖRDE, E.-W. (1991), „Der Staat als Organismus“, in: E. W. Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 263-272.

BÖCKENFÖRDE, E.-W (1993), „Organ, Organismus“, in: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band 4, Stuttgart: Klett-Cotta.

DESCARTES, R. (1967), *Les Méditations*, in: *Œuvres philosophiques II*, Paris: Garnier.

HABERMAS, J. (1988), *Nachmetaphysisches Denken.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

HAYM, R. (2007), *Hegel und seine Zeit*, Hildesheim: Olms Verlag.

HEGEL, G.W.F. (1968), *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, in: *Gesammelte Werke* 4, Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1980), *Phänomenologie des Geistes*, in: *Gesammelte Werke* 9, Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1981), *Wissenschaft der Logik*, Band 2: *Die subjektive Logik*, in: *Gesammelte Werke* 12, Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1990), *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816,* in: *Gesammelte Werke* 15, Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1992), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in: *Gesammelte Werke* 20, Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (2001), *Über die englische Reformbill*, in: *Gesammelte Werke* 16, Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (2008), *Outlines of the Philosophy of Right*, transl. T. M. Knox and S. Houlgate, Oxford: Oxford University Press.

HEGEL, G.W.F. (2009), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Gesammelte Werke* 14-1, Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (2015), *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts,* Band 2, in: *Gesammelte Werke* 26-2, Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (2017), *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik,* in: *Gesammelte Werke* 23-3, Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (2018), *The Phenomenology of Spirit*, transl. T. Pinkard, Cambridge: Cambridge University Press.

MONTESQUIEU (2011), *L'esprit des lois*, éd. R. Derathé, Paris: Classiques Garnier.

NIETZSCHE, F. (1988), *Also sprach Zarathustra*, in: *Kritische Studienausgabe*, Band 4, Berlin: de Gruyter.

SCHMITT, C. (2003), *Verfassungslehre*, Berlin: Duncker & Humblot.

TEUBNER, G. (2012), *Verfassungsfragmente*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

VLACHOGIANNIS, A. (2014), *La Living Constitution*, Paris: Classiques Garnier.

# La justicia y el derecho de la contingencia en Hegel

https://doi.org/10.36592/9786554600750-02

*Luis Eduardo Gama*

*Universidad Nacional de Colombia*

legamab@unal.edu.co

**Resumen**

Si bien la noción de justicia no parece ocupar un lugar central en la filosofía de Hegel, parece evidente que su reflexión sobre el espíritu objetivo, el derecho y la libertad contienen planteamientos desde los cuales es posible elaborar una compleja concepción de la justicia. Este artículo es un primer intento por realizar esta tarea al hilo de algunos análisis centrales de los *Principios de la Filosofía del Derecho*, particularmente de la dialéctica del *castigo* y la *injusticia* propia del *derecho abstracto*, y de la cuestión de la *administración de la justicia* presente en la *sociedad civil*. Se mostrará así que la justicia para Hegel no se define al modo de una esencia metafísica, pero que tampoco se reduce a un simple procedimiento jurídico. Fundada en la particular ontología hegeliana del *concepto*, ella se manifiesta más bien como un proceso constante de realización de la *idea* del derecho, un proceso que, en último término, exige un permanente reconocimiento, conservación y superación de la contingencia.

Por lo menos desde la célebre e influyente *Teoría de la justicia* (1971) de John Rawls, la filosofía moral y política contemporánea ha colocado en el centro de su reflexión la pregunta por los principios y normas fundamentales que deben regular la vida social, esto es por los valores supremos que deben regir la praxis social en una comunidad humana y que por ello constituyen la base de todo ordenamiento jurídico. En ese contexto la filosofía del derecho se ha vinculado íntimamente con una teoría de la justicia, y un autor como Bobbio puede definir la justicia como el conjunto de valores o bienes “para cuya protección o incremento los hombres recurren a esa

técnica de convivencia a la que solemos dar el nombre de derecho" (BOBBIO, 1987). Un presupuesto tal permanece intocado en el largo debate entre el liberalismo y el comunitarismo de los años 80' y 90', y continúa presente en los diversos planteamientos de la justicia distributiva, pero también en algunas concepciones de la justicia propias de teorías feministas o decolonialistas más recientes.

En vista de este lugar protagónico que tienen las teorías de la justicia en la actualidad puede parecer sorprendente la poca importancia que, en apariencia, le concede a este problema la filosofía de Hegel. En efecto, en la rica y compleja reflexión sobre el mundo social que Hegel elabora en su filosofía del espíritu objetivo no existe nada semejante al esfuerzo por determinar los principios generales de justicia que deben regir la vida en comunidad; más aún, el término mismo apenas ocupa un lugar secundario tanto en los *Principios de la Filosofía del Derecho* como en la sección del espíritu objetivo de la *Enciclopedia*. Para un autor como Kervégan esta circunstancia se explica por el declive general de la pregunta por la justicia que tuvo lugar en la época con el paulatino abandono de la doctrina del derecho natural, y del vínculo estrecho que allí se establecía entre el derecho y la moral. En efecto, en el contexto de la ilustración francesa la idea de una norma universal de la justicia, anclada en la naturaleza humana y base última de toda legislación positiva, fue perdiendo legitimidad frente al proyecto más positivista de edificar un sistema de normas del derecho completo en sí mismo, autoreferido, y por ello autónomo con respecto a la moral. Un sistema del derecho así no tendría "más fundamento de validez que su propia completitud, ni más comprobación que su propia efectividad" (KERVÉGAN, 2023, p. 2). Los esfuerzos de Kant y Fichte por lograr una separación estricta entre normas morales y normas legales harían parte de esta empresa, y constituirían los antecedentes inmediatos de la filosofía del derecho de Hegel, y de su desinterés por alcanzar una visión sustantiva de la justicia.

No obstante, como señala el mismo Kervégan, Hegel no es ni un positivista del derecho, ni un simple continuador de Kant o Fichte. Un enfoque que considera el derecho como una simple creación humana y que persigue su desarrollo y evolución histórica en los distintos pueblos y naciones no representa, según él, un enfoque filosófico, pues el desarrollo "según razones históricas" no debe confundirse "con el desarrollo según el concepto" (HEGEL, 1970a, §3), y en esa medida Hegel sigue

siendo fiel a la vocación normativa del derecho natural (KERVÉGAN, 2023, p. 4). Pero, por otra parte, él considera que los intentos kantianos por fundar las normas del derecho en una racionalidad abstracta resultan totalmente infructuosos. En resumen, para Hegel, los principios de la justicia no encarnan esencias inscritas en la naturaleza humana, no son aprehensibles, entonces, ni por el sentimiento y el corazón, ni por un refinado ejercicio de la racionalidad moral; pero por otro lado la esencia de lo justo no se desvanece en el acontecer histórico concreto, ni se relativiza en los innumerables sistemas del derecho que se han probado a lo largo de los tiempos. De esta forma, en la filosofía de Hegel, el problema de la justicia no se despacha ni se ignora sin más, pero tampoco se aborda desde los presupuestos teológicos o metafísicos del iusnaturalismo clásico, ni desde aquellos propios de una razón práctica universal *à la* Kant.

Teniendo en cuenta lo anterior, no resulta injustificado preguntarnos por la cuestión de la justicia en Hegel, y esto a pesar de la magra presencia de la noción en sus textos fundamentales sobre filosofía social. Sin embargo, para abordar la pregunta en su especificidad debemos precisar el terreno sobre el que se sitúa su propia reflexión. Una indicación en esta dirección ya la dimos antes cuando señalamos que para Hegel una genuina consideración filosófica del derecho debe examinar su "desarrollo según el concepto" y no tan solo según su evolución histórica. Por supuesto, lo que en esta observación se llama 'concepto' no representa simplemente una construcción teórica más o menos a priori, como si Hegel demandara al entendimiento elaborar un concepto general del derecho en lugar de considerar empíricamente la diversidad de sus formas históricas. Con concepto (*Begriff*) se hace referencia aquí más bien al principio último que confiere sentido e inteligibilidad al todo de lo real, a aquella razón universal que como una sustancia viva y autoconsciente articula todos los ámbitos del ser y los integra en la unidad racional de un proceso siempre en marcha. Como se sabe, Hegel expone las determinaciones puras de este concepto en la parte de su sistema llamado la *Lógica*, pero es claro que estas mismas determinaciones vertebran la realidad del mundo espiritual humano, en toda la complejidad de su despliegue histórico, y encarnan su significatividad última. En ese sentido la ciencia del derecho es "una parte de la

filosofía" y tiene como presupuesto al concepto[1]. Y por ello mismo, si buscamos ahora determinar una esquiva idea de justicia en la *Filosofía del Derecho* debemos orientarnos por la lógica que guía el desarrollo del concepto.

**1**

La ciencia filosófica del derecho —afirma Hegel— "tiene por objeto la *Idea del derecho*, es decir, el concepto de derecho y su realización" (HEGEL, 1970a, § 1). En esa medida en ella no se trata de identificar una esencia inmóvil, fija y definitiva que sirviera de criterio para la determinación última de lo justo y lo bueno, sino de seguirle el paso al proceso de realización del derecho que es a la vez el de la realización de lo justo. En otras palabras, a Hegel no le interesa definir la esencia de la justicia para derivar desde ella el derecho, sino, al revés, quiere examinar el despliegue efectivo del derecho pues solo desde este horizonte gana su verdadero sentido la cuestión de la justicia. Ahora bien, el despliegue del derecho de que aquí se habla no es uno histórico y evolutivo, sino el proceso lógico por el cual el concepto va ganando en determinaciones y articulando racionalmente la realidad espiritual del mundo humano en todos sus aspectos. En este orden de ideas la exposición que realiza la *Filosofía del Derecho* —que parte del *derecho contractual* y *penal*, pasa luego por el *derecho de la individualidad* moral, y culmina en el cumplimiento de este último en las leyes de la *eticidad*— no describe un proceso real que uniera en una línea evolutiva el curso de la historia empírica de las sociedades humanas; estas estaciones no son tanto etapas históricas, sino más bien momentos lógicos que dan cuenta de modos cada vez más ricos de aprehender la racionalidad del concepto en formas cada vez más complejas del derecho. De esta manera las estructuras normativas del *Derecho abstracto*, la *moralidad* y la *eticidad* no se yuxtaponen ni se enlazan tan solo de forma causal, sino que son momentos de un mismo proceso dialéctico en el que se van poniendo de presente las mediaciones que vinculan a la voluntad del individuo con la razón universal, y con las que se hacen explícitas las condiciones de realización de una acción justa, es decir, ajustada al derecho. La realización del derecho a lo

[1] Cf. HEGEL, 1970a, § 2.

largo de estos momentos coincide pues con la realización de la justicia, y ambas no son sino formas de hacer efectiva, al interior del mundo social, aquella racionalidad universal que Hegel llama el concepto. Esta realización, por lo demás, no tiene lugar como una progresiva determinación de las normas del derecho que se impusieran luego, como desde fuera, a la voluntad humana, sino como el reconocimiento, cada vez más profundo, que hace esta última del entramado de determinaciones racionales que la constituyen en tanto instancias normativas de su ser actuante, como un reconocimiento del lugar que ella como voluntad individual ocupa en el todo. A este tipo de conocimiento Hegel lo llama especulativo; la justicia se conoce pues especulativamente: no se aprehende como una esencia externa en-sí de la que se apoderara una voluntad desorientada, sino que va saliendo a la luz a medida que la voluntad penetra en el todo de sentido del cual ha hecho parte desde siempre y se va reconociendo allí.

Así pues, un intento por determinar la justicia en Hegel debe sumergirse en el proceso dialéctico y especulativo por el cual se realiza el derecho y el concepto. Ahora bien, como se sabe, para Hegel este proceso es esencialmente *negativo* en el sentido en que en él se despliegan las determinaciones internas, y al principio no reconocidas, del derecho solo a través de una confrontación con aquello que se le opone y lo niega; o para el caso que nos ocupa, en el sentido en que la justicia solo esplende y se hace efectiva en lo real en el contraste con aquello que la niega, es decir, la injusticia. En esto, Hegel solo hace valer para el universo del derecho y de lo justo el principio de la negatividad que constituye, según él, el impulso que vitaliza y empuja a la racionalidad del concepto a penetrar en todos los ámbitos del ser. La negatividad señala que solo a través de su negación, y de la superación de la misma, toda forma de realidad (una entidad natural, la historia o la autoconciencia humana, pero también una institución social como el derecho) logra desplegar las determinaciones que le son propias y realizar así su esencia y su verdad. Nuestro esfuerzo por aprehender el sentido de la justicia que opera en la filosofía social hegeliana debe entonces abordar la cuestión *in medias res* y tratar de agarrar el asunto en la movilidad dialéctica y negativa que le es propia.

La primera aparición de la cuestión tiene lugar en la dialéctica del *Derecho abstracto* con la que comienza la *Filosofía del Derecho*. Antes de abordar nuestro

tema conviene tener un panorama general de este desarrollo. El *derecho abstracto* puede ser visto como el orden normativo que toma como presupuesto la afirmación de la libertad de la voluntad de la persona individual. Como su nombre lo indica, este derecho no toma en cuenta los contenidos reales y la sustancia histórica de los individuos, sino que se abstrae de estos elementos para afirmarlos como puras *personas* o voluntades inmediatas —es decir como individuos no mediados en su actuar por otras instancias distintas a su voluntad pura— cuya libertad debe garantizarse de manera plena. La realización de este derecho tiene lugar por ello en la defensa de la propiedad individual, que constituye la afirmación primera de dicha voluntad libre. El *derecho abstracto* aparece entonces en su primera forma como el derecho de *propiedad* sobre las cosas externas que se otorga a cada individuo, no porque la propiedad se considere, como en el modelo liberal, una condición indispensable para la conservación de la existencia biológica del ser humano, sino porque ella es vista como el despliegue intrínseco de la voluntad libre de la persona que necesariamente tiende a expandirse por sobre el mundo natural externo. El derecho de propiedad, sin embargo, solo puede ser efectivo si queda asegurado mediante el contrato, esto es mediante el reconocimiento que hacen otras voluntades individuales de mi propiedad sobre la cosa. El derecho abstracto se expresa pues, en segunda instancia, como derecho contractual que, para Hegel, en la medida que instaura una primera forma de voluntad común y que supone una forma de reconocimiento, es ya una 'relación del espíritu' y no una mera transacción con fines egoístas[2].

Pues bien, este derecho instalado (*Gesetztes*) como derecho a la propiedad, y apuntalado con el contrato, no representa un orden positivo último, sino tan solo el primer momento de una dialéctica negativa que aquí comienza. En efecto, el reconocimiento de la propiedad que se legitima con el contrato no es sino un reconocimiento contingente y lábil que se funda tan solo en el capricho de una voluntad inmediata, esto es en una decisión subjetiva que no se sustenta en ninguna normatividad objetiva y que, por lo tanto, resulta siempre arbitraria. En este sentido, el reconocimiento que se manifiesta en el contrato puede siempre retirarse, con lo

[2] Cf. HEGEL, 1970a, § 71.

que se viene a pique la propiedad y su derecho. A ese desconocimiento del contrato y a esa violación de la propiedad Hegel la denomina la *injusticia* (*das Unrecht*). Esta resulta ser la primera aparición explícita, si bien tan solo negativa, del término justicia en la exposición de la ciencia del derecho. La injusticia es la amenaza permanente que se cierne sobre el contrato, no una negación externa del mismo sino una posibilidad que le es siempre inherente. Con este término Hegel no señala una acción que atente contra un principio universal de lo justo, sino el simple rompimiento arbitrario del derecho, una negación del mismo (*un-recht*) que le es propia, si bien se media por una voluntad contingente que hace valer su particularidad por sobre el contrato que antes, también de manera contingente, había aceptado. La injusticia convierte al derecho en una simple apariencia (*Schein*)[3], esto es en una nulidad inefectiva que inhibe la potencia de su primera manifestación como derecho a la propiedad que legitima el contrato.

Sin embargo, esta primera inversión que niega el derecho es tan solo la primera finta de esta dialéctica. Así como la propiedad y el contrato no representan positividades inamovibles, del mismo modo la acción injusta que desconoce el contrato no tiene por qué prevalecer. La verdad de la injusticia, dice Hegel, "es que ella es nula y que el derecho se restaura por la negación de esta negación suya" (HEGEL, 1970a, § 82). Esta segunda negación, esta negación de la injusticia que reanima el derecho es la que corresponde al castigo (*Strafe*). El castigo al delito supera la injusticia que había desconocido la validez del derecho y con esto lo reestablece. Él representa, en términos lógicos, la negación de la negación que por lo tanto retorna al inicio y vuelve a afirmar la primera instancia negada, solo que en la lógica especulativa de Hegel, como sabemos, este retorno al primer momento no cierra un círculo que regresa sin más al punto de partida, sino que en todo este proceso esta instancia inicial ha desplegado sus determinaciones y se ha enriquecido. Por eso dice Hegel que en este proceso de negaciones, el derecho se media a sí mismo, vuelve a sí desde su negación y "se determina como *efectivamente real* y *válido (Wirkliches und Geltendes)*, mientras que anteriormente era solo *en sí* e

[3] Cf. HEGEL, 1970a, § 82.

*inmediato*" (HEGEL, 1970a, §82). Propiedad/contrato, injusticia y castigo representan así tres momentos de un mismo proceso unitario de negaciones dialécticas.

Por supuesto, este no es un proceso descriptivo que reflejara el acontecer del mundo social, pero tampoco una declaración de intenciones que mostrara la pauta de lo que debería darse en la esfera de la acción humana. El proceso dialéctico descrito es real y no una ficción por alcanzar, pero a la vez su realidad no es la meramente empírica de los hechos brutos, sino la realidad profunda de su esencia última. Se trata pues de un proceso ontológico —o lógico en la terminología hegeliana— que describe el desarrollo del concepto del derecho, o lo que es igual, el despliegue de la esencia del derecho que hace efectiva la racionalidad universal del concepto, sin considerar aún si este proceso se verifica o no en el seno del acontecer empírico. En último término Hegel no presenta aquí lo que ocurre o lo que debería ocurrir en el mundo, sino describe la lógica racional interna propia del derecho y de la justicia. Según esta, el derecho solo se afirma, esto es se hace 'válido y efectivo', en su confrontación con la injusticia y en la superación de la misma que tiene lugar en el castigo; o sea, a través de su negación y de la negación de esta negación. Con esto se señala que un derecho que no se expusiera a ser vulnerado por el delito no sería más que letra muerta, pero también que solo gracias al castigo —la segunda violencia que se ejerce sobre la primera violencia de la injusticia[4]— él tiene realidad, validez y efectividad. Solo al confrontarse con su opuesto —el delito y la injusticia— y al superar al mismo con el castigo, el derecho se realiza y efectúa. Por lo demás es claro que la superación y negación de la injusticia no significa su eliminación. Hegel no aspira a una situación irreal donde la fuerza del derecho que se aplica en el castigo hubiera reprimido por completo al delito; se trata de vivificar y hacer real al derecho y esto solo ocurre si este "tiene efectos y se mantiene en su ser otro" (HEGEL, 1970a, § 82 Z).

La dialéctica del *Derecho abstracto* que acabamos de exponer debe considerarse pues en la unidad dinámica y negativa de sus tres momentos, y no como un simple agregado de los mismos; mucho menos debe hacerse recaer todo el peso del asunto en solo uno de ellos como si la esencia del derecho se redujera a la

[4] Cf. HEGEL, 1970, § 93.

aplicación del castigo o residiera en su oposición a la injusticia y el delito. Ni la injusticia es externa al derecho, ni el castigo representa su consumación última, como veremos luego. El derecho en esta primera manifestación 'abstracta' reside en todo el proceso: en la aspiración legítima de la voluntad individual a una propiedad reconocida contractualmente, que está a la vez amenazada constantemente por el delito, contra el que se erige al tiempo la realidad del castigo. Solo en la conjunción dialéctica de estos tres aspectos, en su mutua relación negativa, se realiza y consuma el derecho abstracto y su particular justicia.

En relación con esto último debemos preguntarnos ahora como determinar más de cerca a la justicia en todo este horizonte dialéctico. Podría pensarse, en efecto, que en tanto el castigo es la negación de la injusticia en él se recoge el momento propio de lo justo. La justicia en este sentido no sería considerada por Hegel desde una perspectiva ontológica, sino tan solo de manera procedimental; ella sería, en últimas, el nombre para el proceso o los procedimientos de superación del delito y la injusticia.[5] No obstante, parece legítimo hacer coincidir la realización dialéctica del derecho que hemos examinado con la realización misma de la justicia. Es evidente que Hegel no hace de la noción un uso frecuente y que su tematización es más bien marginal; eso no significa, sin embargo, que el problema de la justicia haya desaparecido; se podría decir más bien que este se ha integrado en su ontología del concepto, cuya realización en el mundo humano es la condición de la libertad.[6] No hay para Hegel pues una esencia en-sí de la justicia, pero ella tampoco se rebaja a la facticidad de un procedimiento; la esencia de la justicia solo acontece con su realización, y esta va de la mano del despliegue de la razón universal, un despliegue que en el mundo social Hegel evalúa con el desarrollo lógico del derecho. El castigo entonces da realidad y visibilidad al derecho y hace efectiva a la justicia, pero la

[5] Tal es la perspectiva que defiende Kervégan: "Lo que ocasiona la tematización de la justicia es ante todo la experiencia desnuda de la acción injusta como una violencia ejercida no solo contra una cosa o persona, sino contra el derecho como tal [...] En la esfera del derecho estricto no hay una esencia de la justicia que pudiera valer como criterio de medida ante pretensiones contrapuestas del derecho, o incluso de las normas positivas del derecho mismo. Aquí tenemos exclusivamente procedimientos de superación de la injusticia" (KERVÉGAN, 2023, p. 7).

[6] Por ello en las notas al margen del § 99 Hegel señala que la pregunta decisiva ante la que palidecen cuestiones como los fines de la sociedad o del estado es la pregunta "¿qué exige la justicia?" o que lo que está en juego "es la justicia, la razón, y que la libertad conserve su existencia" (HEGEL, 1970a, § 99).

justicia no se limita al castigo ni nace con este; ella ha comenzado antes, por decirlo así, no porque se trate de una realidad óntica previa al delito y al castigo, sino porque se manifiesta ya con la razón universal, aunque esta manifestación no haya adoptado aún formas concretas, materiales e institucionales.

Lo anterior aclara en qué sentido Hegel habla de una 'consideración objetiva de la justicia'[7]. Esta expresión, que resulta ser la primera mención explícita de la justicia en el libro, aparece en el contexto de una discusión con las teorías tradicionales del castigo y la pena. Estas últimas entienden el castigo solo desde una función subjetiva: la de disuadir, intimidar, amenazar o corregir a quien ha cometido un delito o a potenciales delincuentes. Para Hegel en cambio la función más elevada del castigo consiste en restaurar el derecho en sí mismo, en la objetividad propia de su dialéctica, con independencia de los beneficios (o perjuicios) que traiga para los individuos particulares, el delincuente o las víctimas. No se trata tanto de corregir al agresor o de reparar a sus víctimas; el fin último del castigo es la "restauración [*Wiederherstellung*] del derecho" (HEGEL, 1970a, § 99), el volver a ponerlo en pie luego de haber sido inhibido (no cancelado) por la injusticia. Sólo entonces se puede decir que se hizo justicia. En otras palabras, no se hace justicia para los individuos particulares. Hacer justicia no quiere decir castigar al culpable o reparar a la víctima; solo acontece la justicia cuando el derecho triunfa, pero de nuevo hay que recordar que 'derecho' no quiere decir tal o cual código o legislación concreta, sino la razón universal del concepto. Hay justicia, o se hace justicia, cuando este derecho se impone, es decir cuando las referencias racionales de sentido se hacen valer efectivamente en los diversos ámbitos del mundo social, sea que esto convenga o no a los intereses de individuos o grupos particulares.[8]

---

[7] Cf. HEGEL, 1970a, § 99 Obs.

[8] Estas consideraciones sobre el castigo y la justicia parecen inscribir a Hegel dentro de los teóricos de la llamada 'justicia retributiva', y así lo consideran la gran mayoría de comentaristas. En estos planteamientos propios del *derecho abstracto*, en efecto, el castigo aparece como la superación del delito, o sea como la negación del delito que es a su vez la negación del derecho, de manera que el delito es la segunda negación que restaura y reafirma el derecho que el delito había negado. El castigo entonces es una 'retribución' [*Wiedervergeltung*], una 'lesión de una lesión' (Cf. HEGEL, 1970a, § 101), que permite al derecho mediar consigo mismo y ganar realidad (Cf. HEGEL, 1970a, § 97). Tomado así, el castigo es un momento inmanente al desarrollo del derecho y todo el argumento resulta simplemente analítico. Si, por lo demás, el castigo es la realización de la justicia, entonces Hegel parece optar con este planteamiento por una versión retributiva de la misma, a saber, aquella según la cual la justicia es la retribución o compensación por medio de la pena del daño que el delito infligió al derecho. Por otra parte, el que la justicia retributiva deje en segundo plano la subjetividad de la

Nuestro esfuerzo por determinar una noción hegeliana de la justicia se apoya, como hemos visto, en referir esta cuestión a aquella más profunda y amplia de la realización del derecho que, por su parte, se efectúa al hilo del despliegue dialéctico del concepto, es decir en la ontología más elemental del sistema de Hegel. Hemos así ontologizado la justicia, si bien no se trata aquí de una ontología de esencias absolutas sino de una que afirma el dinamismo y movilidad de una razón fundamentalmente en devenir. Una lectura de este tipo puede parecer insuficiente porque en lugar de determinar más de cerca el problema de la justicia lo remite a un ámbito distinto donde se confunde con cuestiones más genuinamente ontológicas. Para mitigar esta impresión, queremos detenernos ahora a examinar un motivo más profundo a la base de la dialéctica del *derecho abstracto* que hemos presentado, y que se relaciona con la noción de contingencia. Con ello lograremos una caracterización más precisa de la justicia, pero al tiempo se harán claras las limitaciones de esta determinación primera, con lo que nos veremos obligados a completar el examen con los planteamientos presentes en la *eticidad*, la tercera sección de la *Filosofía del Derecho*. Este será el propósito de lo que resta de este texto.

**2**

El *derecho abstracto* representa una primera forma de normatividad, concebida para una voluntad inmediata que apenas emerge del mundo natural sobre el que ella vuelve para hacerlo suyo; aún en esta esfera de la acción humana limitada a interacciones sociales muy básicas, está ya presente, si bien de modo incipiente, la razón universal, y, en consecuencia, una forma elemental de justicia y un primer desarrollo dialéctico de la libertad humana. Ya hemos descrito en líneas generales

---

víctima y busque restaurar *prima facie* la validez objetiva del derecho, parece reconfirmar esta interpretación. No obstante, nos parece que situar a Hegel en el debate contemporáneo entre justicia retributiva (centrada en el derecho) y justicia restaurativa (centrada en la víctima) es traer sus planteamientos a un nivel de análisis que le es ajeno. Algo así desconoce el fondo ontológico de la idea hegeliana de justicia que aquí hemos querido elaborar, y deduce resultados definitivos de análisis que solo son parciales: de hecho, se funda en tesis sobre el castigo que hacen parte del *derecho abstracto* que, como se sabe, solo representa el primer momento de realización del derecho y de la justicia en Hegel. Un análisis más fino del presunto compromiso de Hegel con las tesis de la justicia retributiva se encuentra en MIRANDA, 2021.

esta dialéctica y sus momentos decisivos de la propiedad y el contrato, la injusticia y el castigo. Lo que importa señalar ahora, para nuestros propósitos es que este despliegue del espíritu y la justicia no ocurre como un desarrollo sin fricciones, sino que se afirma sobre el reconocimiento de la contingencia. Esta ya se hace manifiesta en el momento de la posesión (*Besitz*) que, según Hegel, es constitutivo de la propiedad (*Eigentum*). La posesión es una acción exterior del individuo sobre el mundo externo que por lo tanto está condicionada tanto por la exterioridad de las cosas (sus propiedades físicas y su estructura material), como por los rasgos también externos del individuo (su fuerza física o su habilidad corporal)[9]. En esa medida la posesión nunca es absoluta, sino que está sometida a la contingencia infinita que procede de la infinita variación cualitativa de las cosas naturales, y por ello siempre se está en mayor o menor posesión de una cosa: nunca hay una posesión plena. Por lo demás la posesión surge aún de un interés particular: de los instintos o necesidades naturales de un individuo que busca satisfacerse con ella. La propiedad en cambio es una relación que la voluntad libre, no el espíritu solo sensible, sino el yo que se sabe 'infinito, universal y libre'[10], establece con las cosas, no para satisfacer necesidades sino para objetivarse y afirmar su libertad en lo exterior, y ante ese hacer espiritual las cosas no reservan para sí nada propio que se resista.

La propiedad y el derecho que ella establece aparece entonces como un esfuerzo por regular la contingencia que acompaña la mera posesión física de las cosas, siempre sometida a la arbitrariedad y al azar de la esfera natural. Ahora bien, este derecho de propiedad que busca contrarrestar las desigualdades naturales no debe tomarse como el fundamento de una forma de justicia distributiva; aquí no se fija un criterio trascendente para la repartición equitativa de los bienes, sino se trata solo de asegurar el ejercicio de la voluntad de la persona cuya libertad se ejerce primero como propiedad de las cosas naturales. Por ello, el contrato que debe garantizar el derecho de propiedad, si bien erige una voluntad común que ya no es vulnerable a la desigualdad arbitraria del talento, la habilidad o la fuerza corporal, sigue siendo contingente, solo que esa contingencia no procede de las

[9] Cf. HEGEL, 1970a, §52.
[10] Cf. HEGEL, 1970a, § 35.

circunstancias externas de la naturaleza sino de la contingencia de ser o no reconocida por otras voluntades, es decir de una contingencia espiritual[11]. Por ello para Hegel, la voluntad común que establece el contrato, "es, sin embargo, al mismo tiempo una voluntad particular", y por ello "cae en lo arbitrario y contingente del opinar y del querer" (HEGEL, 1970a, § 81). En otras palabras, el contrato que es parte del derecho abstracto no se sostiene por nada más que en el puro interés particular de los que en él participan, y por ello puede romperse con facilidad con el simple cambio de parecer de estas voluntades. Como ya vimos, esta amenaza siempre latente es a la que Hegel denomina la injusticia (*das Unrecht*).

El *derecho abstracto* representa pues un primer despliegue del derecho y la justicia, o lo que es igual un primer impulso de la voluntad hacia su libertad. Se trata de una justicia mínima y de una libertad incipiente que por lo pronto solo significa la emancipación de la persona de la opresión de la naturaleza a la que somete con la propiedad, pero también el reconocimiento de esa superioridad por parte de otras voluntades. Sin embargo, esa realización de la libertad y de la justicia solo es posible en la interacción con la contingencia que la amenaza e inhibe permanentemente. Las instancias de la *propiedad*, el *contrato* o el *castigo* del delito que articulan este momento pueden ser vistas como maneras de reconocer lo contingente y al tiempo como intentos por neutralizarlo. Estos intentos, sin embargo, se revelan como vanos. Un contrato que no se funda en nada vinculante más allá del acuerdo entre las partes puede ser desconocido en cualquier momento, y el castigo que es solo el contragolpe del derecho ante la injusticia del delito no contiene necesariamente a esta, y, de hecho, ni siquiera está diseñado en esta esfera para disuadir la voluntad del delincuente.

Podríamos remitir esa acción de la contingencia a la exterioridad del mundo natural. En efecto, la voluntad inmediata de la persona del *derecho abstracto* hace del mundo externo un simple médium pasivo del que se apropia para afirmar su libertad. Pero ocurre que al actuar sobre el exterior, se introduce en este ámbito y lo anima, y esa naturalidad animada se vuelve entonces, como contingencia, sobre la

[11] Cf. HOULGATE, 2017, p. 53.

persona de forma amenazante.[12] Es esta amenaza la que se realiza en el delito y la injusticia. Para Hegel el delito, en efecto, no se atribuye tanto a la intención del delincuente, sino que hunde sus raíces en la condición exterior que ha adoptado la voluntad en tanto persona. Es pues la exterioridad que actúa como contingencia la que provoca el delito y lesiona la libertad. Dicho en otros términos, el sujeto del delito sí es el delincuente, pero no porque actúe en ello movido por fines interiores, sino al revés porque se vuelve allí presa de la naturaleza contingente que al modo de instintos y pasiones irracionales, impredecibles e incontrolables, lo captura, hace presa de él y lo conmina a desconocer el derecho. Este actuar exterior contingente del delincuente revela a la persona que ella también es en sí contingencia.[13]

Leído desde este ángulo el resultado del *derecho abstracto* es ambivalente. Con él se inicia la realización del derecho y de la justicia y se abre el reino espiritual de la acción humana libre, por encima de la simple esfera de lo natural. Sin embargo, las fronteras de este reino resultan frágiles y sujetas siempre al embate de la contingencia, pues la fuerza del derecho y el poder de la justicia que las defienden apenas ganan aquí un desarrollo incipiente. Al final, la contingencia siempre puede llegar a imponerse sobre una voluntad que solo parcialmente reconoce la validez del contrato y lo justo del castigo, o, dicho de otro modo, que solo borrosamente identifica en el horizonte del mundo de su praxis el trazado de la razón universal. Aquí pues despunta el derecho, se hace justicia y se alcanza un grado real de libertad, pero todas estas realizaciones resultan impotentes ante la realidad efectiva de una contingencia siempre al acecho. La racionalidad ínsita en el contrato y en el castigo resulta por ello incapaz de asegurar la justicia y la libertad de una voluntad que siempre puede ceder a sus impulsos, vulnerar el derecho y cometer injusticia. Por ello en la exposición de la ciencia del derecho al orden normativo del *derecho abstracto* le sigue el de la *moralidad*, y la figura de la voluntad de la *persona* es

---

[12] Por ello afirma Hegel al final de la dialéctica del delito y el castigo: "Puesto que la propiedad se deposita en una *cosa exterior*, mi voluntad, en cuanto reflejada en ella, es al mismo tiempo capturada por la cosa y sometida a la necesidad. Por ello puede en general padecer una violencia (*Gewalt*) o por medio de ella serle impuesto un sacrificio o una acción [...] En otras palabras, se le puede ejercer coacción (*Zwang*)" (HEGEL, 1970a, § 90); y luego: "la voluntad libre no puede ser en y para sí *violentada* (gezwungen) sino solo en cuanto ella misma *no retorna a sí de la exterioridad* en que se mantiene, o de su representación" (HEGEL, 1970a, § 91).

[13] En la injusticia, dice Hegel, la voluntad de la persona es puesta como "inmediatez en tanto *contingencia* puesta por la voluntad individual, ella misma *contingente*" (HEGEL, 1970a, § 104).

superada por la del *sujeto moral*, que va a empeñarse justamente en blindar su praxis de todo efecto nocivo proveniente de la contingencia y la arbitrariedad (tanto la que proviene del interior de sus impulsos como la que surge del acontecer objetivo del mundo) que la *persona* no pudo eliminar.

Excede al propósito de este artículo, sin embargo, analizar este nuevo orden normativo. Nuestro objetivo, como se recordará, es el de aclimatar en el curso del despliegue dialéctico del derecho una plausible concepción hegeliana de la justicia. Con los resultados recién obtenidos hemos avanzado un paso más hacia esa meta. Ya antes hemos rechazado una consideración esencialista de la justicia, para afirmar una versión especulativa de la misma según la cual su despliegue dialéctico coincide en lo fundamental con la realización del derecho y su concepto. Lo que hemos develado ahora es que ese acontecer de la justicia está impulsado por la confrontación constante con la contingencia. Una tesis provisional de nuestro estudio diría entonces que la justicia para Hegel es la realización del derecho (es decir de la razón universal que este pone de manifiesto en el mundo humano), y que esta realización toma la forma de un 'lidiar' con la contingencia, de un 'tener que vérselas' o 'arreglárselas' con lo azaroso y arbitrario que se inmiscuye sin cesar en la realidad de la praxis humana. Ya hemos visto que la justicia del castigo y el derecho contractual no han podido imponerse sobre lo contingente. Debemos por ello examinar un orden normativo superior en el cual Hegel desarrolla, en medio de una configuración espiritual más compleja, los atisbos iniciales del castigo y la justicia propios del *derecho abstracto*. Se trata de la *eticidad,* la sección con que concluye la *Filosofía del derecho*. Allí encontraremos la versión más elaborada de la justicia de Hegel, que, como veremos, representa también una manera muy original de resolver el problema de la contingencia.

## 3

La justicia en Hegel no se define pues al modo de una esencia primera que fundara la esfera del derecho y, en último término, todo el ámbito de la acción libre y de los intercambios humanos que conforman el mundo social o el reino del espíritu objetivo. Ya desde las consideraciones del *derecho abstracto* parece claro que ella

debe entenderse mejor como un desarrollo constante, ritmado con el despliegue del concepto y el derecho, cuya realización más concreta consiste en contener la contingencia que obstaculiza el avance de la razón e inhibe la libertad. Precisamente esta postura frente a la contingencia le sirve a Hegel para distinguir entre el castigo que realiza genuinamente la justicia de la simple venganza. A primera vista, los dos fenómenos se asemejan tanto en su intención de superar (*Aufheben*) el delito como en su carácter de retaliación o compensación (*Wiedervergeltung*)[14]; en esa medida la venganza participa también de una forma de justicia. No obstante, 'la justicia de la venganza es tan solo contingente' (HEGEL, 1970a, § 102) porque ella es la acción de una voluntad meramente particular. En ese sentido, mientras que el castigo rehabilita al derecho lesionado, restaura su validez universal y hace manifiesto con ello una racionalidad que resiste a la contingencia y al arbitrio, la simple venganza solo responde a la contingencia del delito con otra contingencia y arbitrariedad, y por lo tanto "se convierte en una nueva lesión" que abre un ciclo infinito que se hereda "de generación en generación" (HEGEL, 1970a, § 102). La superación de la contingencia demanda entonces no la venganza, sino el castigo, o mejor "una justicia no vengativa (*rächenden*) sino una basada en el castigo (*strafenden Gerechtigkeit*)" (HEGEL, 1970a, § 103).

Desde el contraste con la venganza podemos considerar de nuevo por qué los planteamientos sobre el castigo presentes en el *derecho abstracto* resultan insuficientes; o, dicho de otra forma, por qué con ellos no es posible elaborar esta justicia del castigo más genuina que ahora se reclama. Decíamos antes que todo el andamiaje racional que instala el contrato y el castigo resultan incapaces de contener la contingencia que acecha a una voluntad, que en este primer orden normativo del derecho es tan solo una voluntad inmediata. Ahora resulta claro que esto es así porque esa inmediatez que caracteriza aquí a la voluntad hace imposible distinguir entre una voluntad simplemente vengadora y una voluntad que quiera el castigo y la justicia. En este estadio la voluntad es tan solo una voluntad abstracta que no reconoce las mediaciones que necesariamente la condicionan determinando los motivos de su acción. Se trata por ello de una voluntad sin mediaciones, es decir,

[14] Cf. HEGEL, 1970a, § 102.

sin historia ni tradición, sin pertenencia a esferas sociales (familias, clases, estamentos, etc.) y por ello sin arraigo en *ethos* normativos que la ayuden a moldear sus deseos y a orientar su acción. Una voluntad así decide y actúa no con propósitos u objetivos concretos que la determinen sino con el mero fin de afirmarse a sí misma en su indeterminación. Así considerado, y dicho con más precisión, no es tanto que en este plano resulten indistinguibles la venganza y el castigo, sino más bien que una voluntad de este tipo solo puede ser vengadora. En efecto, ella no puede querer la justicia y la universalidad del derecho, es decir no puede querer el castigo, pues solo es movida por su interés más inmediato que es la simple autoafirmación de su particularidad desnuda; y aun si resultara que esta afirmación de su sí mismo coincidiera con el interés de lo universal, en tal caso ella actuaría conforme a lo universal pero no por lo universal, y tal vez se haría justicia, sí, pero solo como resultado de un feliz azar.

Los planteamientos del *derecho abstracto* revelan en este punto sus límites internos. El intento de asegurar mediante el derecho (el contrato o el castigo) la libertad de una voluntad pura e inmediata se estrella contra una contingencia que no se había considerado y que ahora se reconoce como una potencia siempre latente tanto en el acontecer del mundo externo como al interior de la voluntad condicionada siempre por sus impulsos naturales. Pues bien, esta contingencia reconocida ahora debe tratar de superarse; solo así se prosigue el despliegue del derecho y la justicia que al final del primer momento parece sucumbir a la acción caprichosa y al azar. Si la contingencia es el efecto de lo simplemente particular, la manifestación de una singularidad inmediata, lo que se busca entonces es mediar esta instancia con lo universal. En la arquitectura de la *Filosofía del Derecho* esto ocurre por dos caminos distintos: primero desde la voluntad misma que ya no se comporta como la simple *persona* que quiere afirmarse sin más, sino como un sujeto que reconoce las determinaciones particulares que lo determinan, que quiere superarlas, y que se transforma entonces en "voluntad subjetiva particular que quiere lo universal" (HEGEL, 1970a, § 103), es decir en *sujeto moral*. Esta primera vía es la que se expone en la *Moralidad*, el segundo momento del despliegue del derecho y la libertad. Por otra parte, la segunda ruta ensaya esta mediación con lo universal no desde el heroísmo individual de una simple voluntad subjetiva que quiere ajustar su acción al

deber universal, sino a través de instituciones y otras instancias de normatividad compartidas que no son creaciones arbitrarias de un grupo humano cualquiera, sino que expresan visiones profundas sobre lo correcto y lo incorrecto, lo aceptado y lo prohibido, lo bueno y lo justo; cristalizaciones pues de un saber ético que se ha venido forjando en una comunidad a lo largo del tiempo y que por ello representan genuinas manifestaciones de lo universal. Todo esto se expone en la *Eticidad*, el tercer momento de la ciencia del derecho. Es allí donde Hegel retoma los planteamientos sobre el castigo y la justicia, ya no desde su concepto simple sino con la intención de desplegarlos en su dimensión real y concreta. En estos análisis encontraremos nosotros una determinación más precisa de la justicia en Hegel[15].

Ya en el agregado al §102, es decir, hacia el final del *derecho abstracto,* Hegel reconoce la deficiencia del castigo y su justicia a este nivel, y anuncia el contexto donde tendrá lugar una realización más concreta de las mismas: "Cuando en la sociedad no hay jueces ni leyes, el castigo (*Strafe*) siempre tiene la forma de la venganza, que es deficiente en la medida en que es la acción de una voluntad subjetiva y no es adecuada por lo tanto al contenido. Las personas que constituyen un tribunal son, por cierto, también personas, pero su voluntad es la de la universalidad de la ley, y no quieren agregar nada al castigo que no se encuentre en la naturaleza de la cosa" (HEGEL, 1970a, §102 Z).

La justicia que ya no es la simple justicia de la venganza, la justicia que es genuina inclinación hacia lo universal y que se acompaña de un castigo justo, conforme a la 'naturaleza de la cosa' y no al arbitrio de los deseos particulares, esta justicia solo tiene lugar en un contexto donde hay jueces, leyes y tribunales, es decir, en el contexto eminentemente social de comunidades humanas articuladas alrededor de un orden normativo que en algún grado se ha encarnado en marcos institucionales. Estamos pues lejos de la *persona* que se abstrae de todo su entorno

---

[15] Hay que advertir, sin embargo, que lo que aquí hemos presentado como dos caminos o rutas de análisis distintas (la lucha del sujeto moral contra la contingencia y el tratamiento de la misma por medio de las instituciones éticas) no representan exposiciones independientes, sino momentos del desarrollo del derecho dialécticamente entrelazados. En esa medida, el resultado de la *moralidad* es presupuesto de la *eticidad* que la supera y constituye su verdad. Esto significa, primero, que solo cuando el sujeto moral abandona su pretensión de eliminar la contingencia puede convertirse en un individuo ético que busca mediar con ella a través de órdenes institucionales propios de su comunidad; pero, a la vez, que este individuo sigue siendo, en su aspiración a lo universal, un individuo moral en un sentido fundamental (Cf. MIZRAHI, 2004, p. 25).

espiritual, pero también del *sujeto moral* referido solo a su interioridad, y entramos al ámbito del mundo de comunidades éticas. El contexto de leyes, jueces y tribunales es pues propio de la *eticidad*, y se desarrolla más específicamente en su segundo momento de la *sociedad civil,* concretamente en la sección llamada la *administración de la justicia* (*die Rechtspflege*). Hemos pasado de una justicia que es solo abstracta, y que a lo sumo tiene lugar como la justicia de la venganza, a una justicia real y concreta que regula las interacciones de los miembros de la sociedad civil y que se encarna en instancias comunitarias visibles y reconocidas por todos en tanto su interés es lo universal. Solo en este contexto, por lo demás, es posible hablar propiamente del castigo cuya función genuina es restaurar el derecho en-sí, y no de una simple retaliación por parte de particulares. Solo ahora, pues, los análisis del *derecho abstracto* acerca de la justicia y el castigo pierden su inmediatez, realizan su esencia y ganan efectividad en el mundo espiritual humano.

Antes de examinar más de cerca estos planteamientos conviene hacer una precisión. Los parcos análisis de Hegel sobre la justicia en la *Filosofía del Derecho* la vinculan siempre con el castigo y se concentran en los pasajes mencionados: en el *derecho abstracto* donde se exponen las nociones del castigo y la justicia solo en-sí, es decir sin su concreción efectiva; y luego en la *eticidad* donde estos se presentan en las formas reales que adoptan en una sociedad civil que administra la justicia. Ahora bien, esto no quiere decir que la exposición primera de la justicia abstracta pusiera a punto un concepto de la misma que luego fuera recogido e instanciado en el mundo real por ciertas instancias de la sociedad civil. En estricto rigor, la *administración de la justicia* no administra nada, es decir no se ocupa de un ente ya dado y definido previamente cuyas formas visibles en el mundo fenoménico tuvieran que determinarse ahora.[16] Tampoco debe interpretarse, de manera inversa, que la justicia (y de paso el derecho) fuera una creación libre de la sociedad civil que inventa

[16] De hecho, la expresión que utiliza Hegel *Rechtspflege* significa literalmente no tanto la ‘administración’ del derecho sino su ‘cuidado’, y en términos generales con ella se señala la aplicación (*Anwendung*) del derecho al caso particular. Ahora bien, como ha puesto de relieve la filosofía hermenéutica la aplicación de la ley no es una instancia secundaria a la interpretación de la misma, sino un momento constitutivo de su realización (Cf. GADAMER, 1996, p. 396 ss.) Sobre esta ‘aplicación’ del derecho volveremos enseguida.

ella misma las regulaciones y normas que hacen posible la vida en comunidad.[17] Ni la justicia pre-existe como una esencia autosuficiente que solo debe ser observada por los jueces y los tribunales, ni ella es una simple invención del ingenio humano. En terminología hegeliana diríamos más bien que lo que ocurre es que la sociedad civil genera el contexto y el entorno espiritual en que una justicia solo *en-sí* se vuelve *para-sí*, es decir se hace consciente y reflexiva, y adopta formas materiales y visibles que le dan realidad concreta; en particular, la forma de la ley como instancia universal de lo justo que orienta la acción de los tribunales y los jueces[18]. Así pues, de una parte, sin el entorno de la sociedad civil la justicia no sería más que una sospecha o una premonición sin materialidad ni vida; pero, por otra parte, si solo ganara existencia por vez primera en la sociedad, solo sería una justicia hecha a la medida de los intereses particulares y no una articulación de lo universal.

No vamos a detenernos en los pormenores de esta administración de la justicia, sino que queremos elaborar desde sus planteamientos la noción tal vez más madura de justicia en Hegel, y examinar la manera como ella toma forma desde un tratamiento específico de la contingencia. Como hemos señalado, la administración de la justicia no opera sobre un contenido de la misma ya definido *a priori*, sino que le da realidad a su universalidad solo en-sí por medio de su aplicación (*Anwendung*) a los casos reales. Esta mediación con lo real concreto no es otra cosa que la mediación con la contingencia. Hegel afirma: "Además de la aplicación a lo *particular* (*Besondere*), el ser puesto del derecho contiene en sí la *aplicabilidad* al *caso individual (einzelnen Fall).* Con ello entra en la esfera de lo no determinado por el concepto, en la esfera de lo *cuantitativo*. [...] La determinación del concepto da sólo un límite general, dentro del cual tienen lugar variaciones. Estas deben, sin embargo,

[17] En relación con esto se señala que no se trata tan solo de la sociedad civil; tampoco el estado puede considerarse una condición de la justicia: "el estado no es el presupuesto que condiciona la justicia en-sí" (HEGEL, 1970, § 100). En otras palabras, la justicia no es creación ni de la sociedad ni del estado. Al revés, podría afirmarse que es la justicia, en tanto nombre para el despliegue del concepto, la que 'crea' la sociedad y el estado, al menos en el sentido especulativo en que lo universal pone lo particular como aquella instancia distinta de sí misma por medio de la cual termina realizándose. Esta prioridad ontológica de la justicia sobre el estado y la sociedad explica por qué también el castigo es solo una de las formas en que ella se concreta: "Respecto del modo de existencia de la justicia, la forma que ella tiene en el estado, es decir el castigo (*Strafe*), no es la única forma" (HEGEL, 1970a, § 100). Ahora bien, que existan formas no estatales de justicia (la venganza, como hemos visto, puede ser una de ellas) no niega el que el estado sea, para Hegel, la garantía más sólida de la realización del derecho y la justicia.

[18] Cf. MARMASSE, 2011, p. 174.

interrumpirse con motivo de la realización, con lo que penetra en el interior de aquel límite una decisión contingente y arbitraria" (HEGEL, 1970a, § 214).

La administración de la justicia no traslada incólume una concepción universal de la justicia al mundo real de manera que esta se reprodujera allí en su pureza. Por medio de ella, más bien, lo justo, hasta ahora solo *en-sí*, gana existencia en el medio de las fricciones y asperezas concretas de la praxis humana real y al hacerlo se 'contamina' con su contingencia. Para ser más precisos no se trata de que esta universalidad se menoscabe o depotencie al contacto con los casos concretos. Al contrario, este inmiscuirse con lo particular e individual y penetrar en la contingencia que les es propia es la única posibilidad que tiene lo universal de devenir real y efectivo. Hegel habla por ello de un 'aguzamiento de lo universal' (*Zuspitzung des Allgemeinen*)[19] que tiene lugar cuando la ley se aplica en los casos individuales. Ese 'aguzamiento' no empobrece la concepción de lo justo en-sí, sino que, al contrario, supera la generalidad abstracta de la ley que solo brinda una orientación muy amplia y enriquece la justicia al considerar las múltiples 'variaciones' en que esta se manifiesta cuando ingresa en lo contingente.[20]

Examinada así desde su realización efectiva en el medio de la *sociedad civil*, la justicia de Hegel aparece en una nueva configuración con respecto a la contingencia. Como se recordará, nuestra tesis preliminar afirmaba que la justicia para Hegel es la realización del derecho (es decir de la razón universal) que toma la forma de un 'lidiar' con la contingencia, de una mediación con la misma que, en algún sentido, se las 'arregla' o 'ajusta cuentas' con la arbitrariedad y el azar inherentes al actuar humano. A la altura a la que hemos arribado, esta tesis puede precisarse, pues ya es claro que ese 'lidiar' con la contingencia no se entiende como el simple reconocimiento de la misma que intentara superarla de forma inmediata mediante la aplicación de un castigo abstracto; pero resulta evidente que tampoco significa una

[19] Cf. HEGEL, 1970a, § 214.

[20] Los análisis de Gadamer sobre la hermenéutica jurídica pueden explicar muy bien este punto. A propósito del derecho Gadamer señala que quien lo aplica "en una situación concreta se verá obligado seguramente a hacer concesiones respecto a la ley en sentido estricto, pero no porque no sea posible hacer las cosas mejor, sino porque de otro modo no sería justo. Haciendo concesiones frente a la ley no elimina aspectos de la justicia, sino que, por el contrario, encuentra un derecho mejor" (GADAMER, 1996, p. 389). Nos parece que este planteamiento, que Gadamer vincula explícitamente con Aristóteles, ilustra en este punto la concepción de justicia propia de Hegel, a pesar de la clara distancia que toma su hermenéutica con respecto a la metafísica del concepto hegeliana.

oposición y confrontación directa con la contingencia que buscara expulsarla del ámbito de la praxis humana, limitando con claridad el ámbito de la libertad de la esfera de lo irracional y caprichoso. De lo que se trata ahora es de una superación de la contingencia que tiene lugar por la mediación permanente de las leyes y las instituciones y no de forma inmediata como pretende el castigo en el *derecho abstracto*; y a la vez de una conservación de la misma que reconoce su lugar al interior del derecho y del ámbito de lo justo, y no de su expulsión a un ámbito por fuera del espíritu y de lo racional. Se trata así de un tratamiento de la contingencia que la eleva, por decirlo de alguna forma, a un plano donde ya no se opone al despliegue de la libertad y la justicia, sino que entronca y favorece a este mismo.

Esta peculiar conjunción de la justicia y la contingencia se muestra primero en el castigo. Como veíamos, en el *derecho abstracto* el castigo solo es real al modo de la venganza y por ello sucumbe a la contingencia y la particularidad. En el ámbito de la *sociedad civil*, en cambio, el castigo es determinado por tribunales y jueces y por ello está orientado ahora sí a la restauración de lo universal que el delito lesiona.[21] Ahora bien, pese a su orientación hacia lo universal, este castigo no escapa de la esfera de la contingencia, sino que tiene lugar necesariamente en medio de ella. Hegel afirma: "No se puede determinar *racionalmente* ni decidir por la aplicación de una determinación proveniente del concepto si para un determinado delito lo justo es una pena corporal de cuarenta golpes o de cuarenta menos uno, ni si se corresponde una multa de cinco táleros o de cuatro táleros y veintitrés centavos [...] Y sin embargo un golpe de más, un tálero o un centavo [...] de más o de menos son una injusticia" (HEGEL, 1970a, § 214).

En resumen, el castigo es necesariamente contingente, y sin embargo también debe ser justo, o, en otras palabras, su inmersión en la esfera de lo irracional, de lo no determinado por el concepto (que Hegel llama la esfera de lo cuantitativo), no lo inhabilita para realizar la justicia, el derecho y la libertad. El castigo puede y debe ser justo *pese* a la contingencia de la que no puede librarse. O más bien *gracias* a ella,

---

[21] A propósito del delito habría que considerar igualmente que, en el paso del *derecho abstracto* a la *sociedad civil*, este ha ganado complejidad y densidad espiritual, de modo que ya no representa una lesión a la voluntad particular de la persona, al '*infinito subjetivo*', sino a la '*cosa universal*'. Así, se considera un delito aquella acción peligrosa para la sociedad en su conjunto y no una simple falta contra un interés universal (PR § 218).

pues solo en el medio de las fricciones y asperezas del mundo concreto puede la justicia que busca el castigo ser real y efectiva, y no un simple concepto o ideal sin vida. Por ello el que nunca se pueda determinar con seguridad la cuantía del castigo, el que no podamos saber con absoluta precisión qué tan justa es la pena aplicada, no resulta desesperanzador ni nos sumerge en la inacción; la voluntad de justicia comprende que lo universal a lo que tiende no puede existir sino en medio de lo arbitrario y o azaroso, y que pretender ir contra esta contingencia es 'caer en abstracciones'[22]. Al final esta voluntad decide, el castigo se impone y se hace justicia, con todas sus imperfecciones y parcialidades: "Aquí únicamente está presente el interés de la realización, el interés de que se determine y decida, de cualquier manera que sea (dentro de un límite)" (HEGEL, 1970a, §214).

Por supuesto esta condición peculiar del castigo, es decir el tener que hacer valer su interés universal solo en medio de lo contingente particular, se extiende por igual a las leyes que lo determinan en la *sociedad civil*, y al derecho que ellas realizan. Las leyes no son, en efecto, otra cosa que lo universal llevado a la conciencia, lo universal 'sabido y puesto'[23], pero esa positividad de las leyes solo tiene lugar en medio de la existencia determinada, y por ello en el seno de lo contingente y arbitrario[24]. Así, dice Hegel, han surgido todas las legislaciones y pretender lo contrario, es decir pretender una determinación absoluta y racional de la ley, tener una esperanza así en la esfera de lo finito, "es propio de una hueca mentalidad *perfeccionista*" (HEGEL, 1970b, §529 Z). Por último, si la institución de la ley es la realización más acabada de la justicia es claro entonces que esta solo puede existir como el proceso infinito de mediación con lo contingente. Con esto hemos retornado a nuestro tema, y desarrollado la tesis que nos ha servido de guía. Al final la justicia solo puede existir efectivamente en medio de lo contingente que acaece, es decir solo puede existir de manera imperfecta[25]. No se realiza a pesar de la arbitrariedad de las voluntades o de lo azaroso del mundo, sino justo solo al interior de esta esfera de lo irracional que no la constriñe ni la inhibe, sino que constituye el único entorno posible para su existencia. Esto significa que un mundo ideal sin injusticia ni conflictos, y

---

[22] Cf. HEGEL, 1970a, § 214 Z.
[23] Cf. HEGEL, 1970b, § 529.
[24] Cf. HEGEL, 1970b, § 529 Z.
[25] Cf. HEGEL, 1970a, § 345.

una sociedad de voluntades puramente racionales, no puede llamarse en estricto rigor un mundo y una sociedad justas. La justicia requiere de su contrario la injusticia de lo contingente, no como el trasfondo contra el cual ella se erige, sino como el único ámbito al interior del cual ella tiene posibilidad de ser de manera efectiva, esto es de existir, prosperar, diferenciarse y enriquecerse. En ese sentido habla Hegel de un derecho de la contingencia: "La razón misma reconoce que la contingencia, la contradicción y la apariencia tienen su esfera y su derecho, *aunque limitados*, y no se preocupa por igualar estas contradicciones y convertirlas en algo estrictamente justo" (HEGEL, 1970a, § 214).

Al final del largo recorrido por las realizaciones del derecho en sus diversos órdenes normativos del derecho de personas, la moralidad o las instituciones éticas, la voluntad reencuentra a la contingencia y su derecho, esto es, reconoce su necesidad y legitimidad. Quizás lo que quiere Hegel señalar con este derecho es que aquí reside la forma más elemental de la justicia, su estrato más originario que debe acompañar cualquiera de sus realizaciones. Quizás antes de la observación y obediencia a cualquier forma del derecho positivo, código moral o institución social, y antes también de cualquier formación estatal, se encuentre este reconocimiento. Lo más justo entonces, es decir la expresión más fundamental de la justicia, sería no tanto la aplicación irrestricta de la ley, sino aceptar la contingencia: no condenar la irracionalidad de la acción humana sino *comprenderla* como un componente inherente a nuestra frágil posibilidad humana de ser justos y por ello libres.

**Bibliografía**

BOBBIO, N. (1987), *Teoría general del derecho*, Bogotá: Temis.

GADAMER, H-G. (1996), *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme.

HEGEL, G.W.F. (1970a), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en: *Werke,* Bd. 7, hrsg. von Eva Moldenhauer, K.M. Michel, Frankfurt: Suhrkamp,

HEGEL, G.W.F. (1970b), *Enziklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes, en: *Werke,* Bd. 10, hrsg. von Eva Moldenhauer, K.M. Michel, Frankfurt: Suhrkamp.

HOULGATE, S. (2017), "Property, Use and Value in Hegel's *Philosophy of Right*", en: D. James (ed.), *Hegel´s Elements of the Philosophy of Right. A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 37-57.

KERVÉGAN, J-F. (2023), *Hegel über Recht und Gerechtigkeit*, en: https://www.researchgate.net/publication/331970435_Hegel_uber_Recht_und_Gerechtigkeit. (Recuperado el 12/05/2023).

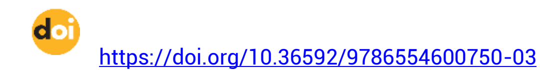
MARMASSE, G. (2011), *Force et fragilité des normes. Les principes de la philosophie du droit de Hegel*, Paris: Vrin.

MIRANDA, A.M. (2021), "Antecedentes de la teoría del crimen y el castigo en los *Fundamentos de la Filosofía del derecho*", en: *Resistances*, vol. 2, No. 4, disponible en: https://resistances.religacion.com/index.php/about/article/view/68/92. (Recuperado el 18/05/2023).

MIZRAHI, E. (2004), "La legitimación hegeliana de la pena", en: *Revista de Filosofía*, vol. 29, Núm. 1, pp. 7-31, disponible en: https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF0404120007A/9626. (Recuperado el 25/05/2023).

RAWLS, J. (1971), *Teoría de la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica.

# La dialéctica amo-esclavo en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. ¿Teoría social o mito emancipatorio?[1]


https://doi.org/10.36592/9786554600750-03

*Daniel Brauer*

*Universidad de Buenos Aires*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

danielbrauer@filo.uba.ar

**Resumen**

Este artículo consiste en una exégesis y a la vez un examen crítico de cuatro conceptos centrales del capítulo "Autonomía y dependencia de la autoconciencia" de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, que resultan constitutivos de la dinámica de la "experiencia". Me refiero a las nociones de: (1) "lucha", (2) "miedo" ante el desafío a muerte, (3) disciplina en la servidumbre y (4) al concepto allí esbozado de "reconocimiento".

La paradójica contraposición y dependencia mutua entre amo y esclavo que Hegel desarrolla en el breve capítulo A de la sección IV de la *Fenomenología del espíritu* que tiene por título "Autonomía y dependencia de la autoconciencia; dominación y servidumbre" es, sin duda, a pesar de su complejidad y las dificultades de lectura que ofrece, uno de los textos más conocidos de su sistema filosófico que mayor influencia ha tenido tanto para la comprensión de la obra en que se encuentra y como de su filosofía en general. Así también por la serie de ideas que ha inspirado a lo largo de su múltiple recepción entre sus críticos, comentaristas y partidarios.

La brevedad del texto contrasta con la inmensa bibliografía secundaria que ha generado, que va desde la propuesta de una nueva exégesis hasta los diversos

---

[1] Una versión anterior de este trabajo se publicó con el título: "Estado de naturaleza y lucha por el reconocimiento. Una re-visión crítica de la dialéctica del amo y el esclavo en el pensamiento de Hegel", en: *Actas del Quinto Simposio de Filosofía Moderna* Rosario, 2019, pp. 20-31.

intentos de su actualización e instrumentación en el debate político contemporáneo. Basta mencionar las variaciones de motivos del capítulo mencionado en la obra de autores como Karl Marx, Alexander Kojève, Jean Paul Sartre, Franz Fanon, Charles Taylor, Ludwig Siep, Axel Honneth, Judith Butler y Paul Ricoeur (RICOEUR, 2004). Como en muchos otros casos, este texto debe su fertilidad no sólo por lo que se comprende de la exposición, sino también porque contiene una serie de aspectos oscuros que invitan a la reflexión, pero que han generado también una serie de malentendidos. Pero no me ocuparé aquí más que marginalmente de la historia de su recepción.

En lo que sigue me limitaré a examinar cuatro conceptos centrales del capítulo que resultan constitutivos de la dinámica de la "autoconciencia" (*Selbstbewuβtsein*). Me refiero a las nociones de (1) "lucha" *(Kampf*), (2) "miedo" (*Furcht)* ante el desafío a muerte, (3) disciplina (*Zucht*) en la servidumbre (*Dienen)* y, por último, (4) el concepto esbozado de "reconocimiento" (*Anerkennung*), tal como opera en la sección "Autoconciencia" de la *Fenomenología del espíritu* [en adelante: PhG] (HEGEL, 1972, pp. 145-155).

El concepto de autoconciencia ha estado en los últimos años en el centro de una serie de debates, particularmente en el ámbito de la filosofía analítica y continúa siendo objeto de controversias[2] acerca de las cuales no podemos ocuparnos aquí (SMITH, 2020). Pero difícilmente encontremos allí un concepto que dé cuenta del uso que Hegel hace de la noción de autoconciencia en el capítulo que analizaremos[3], si bien ella tiene antecedentes en Fichte (FRANK, 1991; ARRESE, 2019, p. 116ss.; DAMIANI, 2018, p. 47ss.).

En el tratamiento hegeliano del concepto resulta particularmente original la ruptura con una perspectiva puramente introspectiva que sitúa a la autoconciencia como una modalidad más amplia que la de una autognosis puramente intelectual en el marco de un sujeto biológico. Así, cuando sentimos un dolor o una pasión, no

---

[2] La interpretación hipercrítica de la noción de autoconciencia en Hegel por parte de Ernst Tugendhat (TUGENDHAT, 1979, pp. 293-357) de la que en todo caso se puede decir que contribuye poco a la comprensión del texto aquí en cuestión, contrasta completamente — para mantenernos en el marco de la tradición analítica — con las más recientes de Robert Brandom (2007) y la de Robert B. Pippin (2011).

[3] Para las versiones anteriores a la PhG de la noción de reconocimiento véase RENDÓN, 2007).

podemos dejar de ser conscientes de modo inmediato, prerreflexivo, de que somos nosotros los que las sentimos, sin necesidad de una toma de conciencia ulterior. Lo mismo sucede cuando actuamos.

A ello debe añadirse una forma de conciencia indirecta, que resulta central en los parágrafos del capítulo, que tampoco es el resultado de algo así como una meta-conciencia de los actos presentes, sino que surge como el efecto de la comprensión retrospectiva de los resultados a que conducen las propias acciones. Es en ellos que tomamos conciencia tanto de lo que realmente hemos hecho, como de ser los sujetos que generaron esas acciones.

Lo que solemos denominar autoconciencia ya está presente en lo que Hegel llama "conciencia", puesto que esta diferencia "algo *de sí* con lo que al mismo tiempo se relaciona" (BRAUER, 2014, pp. 85-95, el subrayado es mío).

La conciencia tal como Hegel la presenta en la PhG existe de modo procesual como un constante examinarse a sí misma, de modo que desde el comienzo es en ese sentido consciente de sí. Mientras que la noción de autoconciencia en el capítulo aquí en cuestión empieza por una indagación del yo = yo en alusión a su tratamiento en la filosofía de Fichte, en los parágrafos siguientes pasa a analizar conceptos tales como el de "apetencia" (*Begierde*) y, como veremos, entre otros, "lucha" (*Kampf*), "reconocimiento" (*Anerkennung*), etc., es decir nociones que tienen que ver con el campo de la acción y de la intersubjetividad. Podemos sostener entonces que la transición de la sección "Conciencia" a la de la "Autoconciencia" es una transición de lo que en la tradición filosófica se llama filosofía teórica a la filosofía práctica. Hegel establece de esta manera una concepción original de la noción de autoconciencia[4].

Cuando actuamos no podemos dejar de percibir de alguna manera más o menos clara y, por cierto, difícil de definir, que somos nosotros mismos los que ejercemos la acción y esto es lo que hace, dicho sea de paso, que desde un punto de vista jurídico seamos sujetos imputables.

A diferencia del sujeto cartesiano nos enfrentamos a un sujeto biológico, que tiene un cuerpo y necesidades, y que por lo tanto interactúa con la naturaleza. Tanto

---

[4] Acerca del uso idiosincrático de la noción de autoconciencia en Hegel, me ha llamado la atención hace muchos años una conferencia de Walter Schultz en el marco de un congreso Hegel de Stuttgart de fines de los 70 a cuya publicación no tengo acceso en este momento.

externa como propia y, además, frente a la presencia de otros, de modo que el "yo" es tematizado no solamente como sujeto del conocimiento, sino también como un "poder" (*Macht*). Se trata de una capacidad de modificar o de transformar el entorno que aparece en estos textos bajo el nombre genérico de "negación" (*Negation*).

El enraizamiento del individuo en su cuerpo y entorno biológico puede percibirse ya en la temática que Hegel denomina con la palabra alemana "Begierde" que Kojève y muchas traducciones traducen por "deseo", aunque prefiero en adelante el término utilizado por la versión en español de W. Roces "apetencia" (HEGEL,1966, p. 108) [5].

Es que la apetencia no se da sin una forma de conciencia, nuevamente tanto de su posible objeto como del hecho ineludible de que somos nosotros mismos el sujeto de lo que nos urge conseguir.

En la contemplación somos pasivos frente al mundo exterior pero frente a nuestras necesidades debemos hacer algo. El carácter "negativo" de la actitud práctica tal como la concibe Hegel puede documentarse en numerosos textos anteriores y posteriores (RIEDEL, 1965, pp. 90-120).

En la conciencia de la "apetencia" el sujeto descubre además que no es un ser completo, que necesita algo que está fuera de él, en el mundo. El deseo está asociado aquí a dos formas de experiencia íntimamente relacionadas, tanto al "goce" (*Genuβ*) como a la menesterosidad y al carácter no autosuficiente de la existencia.

Recordemos que la noción de "experiencia" (*Erfahrung*) constituye el hilo conductor principal de toda la obra. Precisamente esta compleja noción de experiencia, que presupone la revolución copernicana en filosofía operada por Kant, presenta una serie de rasgos originales entre los que se cuentan el constituir algo así como un viaje de descubrimiento y, por lo tanto, un elemento sorpresa.

La idea es que en su propia acción el individuo descubre rasgos de sí mismo que no conocía y que no podía conocer previo a ella. No es mediante la mera

[5] El término "deseo" a mi juicio resulta inadecuado, ya que esta palabra tanto en español como en francés forma parte de una constelación semántica diferente a la que tiene en alemán la palabra "Begierde". "Deseo" tiene en nuestro idioma un matiz de arbitrariedad (p. ej. alguien desea comprar un modelo determinado de teléfono celular), mientras que, la palabra alemana alude a algo más compulsivo e instintivo. La vieja traducción de W. Roces utiliza el vocablo "apetencia" que resulta a mi juicio más adecuada a falta de un término mejor.

introspección, sino en la reflexión acerca del curso y los resultados de su acción en el mundo que la conciencia se explora a sí misma. En este camino de descubrimiento la conciencia no consiste en la mera constatación de un modo de ser, sino en un proceso de aprendizaje en el que se modifica secuencialmente la comprensión que tiene de sí misma.

Nos limitaremos en lo que sigue a comentar los rasgos principales del apartado A que tiene por título "Autonomía y dependencia de la autoconciencia; señorío y servidumbre"[6]. Se trata de alrededor de unas diez páginas acerca de las cuales contamos hoy con más comentarios, críticas y exégesis que de ningún otro capítulo de la obra y seguramente es el que mayor repercusión ha tenido particularmente en el siglo XX, a partir principalmente de la interpretación de Kojève que lo ha tomado como la "figura" (*Gestalt*) central que preside la argumentación del libro (KOJÈVE, 1947, p. 11ss.).

En este capítulo de la sección Autoconciencia, Hegel aborda un tema clave de la tradición de la filosofía política de la Modernidad. Me refiero al llamado pasaje del "estado de naturaleza" al "estado social". El planteamiento está relacionado estrechamente con una lectura de la obra de Hobbes, que sabemos Hegel conocía al menos desde comienzos de su época de Jena. El trabajo de Ludwig Siep acerca de la recepción y confrontación de Hegel con Hobbes en esos años resulta imprescindible para la reconstrucción histórico-filosófica del texto (SIEP, 2011, pp. 31ss.).

La versión que Hegel ofrece en este capítulo acerca de la "lucha" por el "reconocimiento" es muy diferente a la que aparece en esbozos y obras anteriores. Su tema central gira en torno a conceptos precisamente como "lucha" (*Kampf*),

---

[6] Una aclaración terminológica: la palabra alemana "Knechtschaft" remite etimológicamente a la noción de siervo y servidumbre, con lo cual da la impresión que Hegel se estaría refiriendo más al siervo de la gleba que al esclavo antiguo o a la esclavitud colonial moderna. Sin embargo, su uso aquí es más bien genérico y se refiere a la esclavitud, de modo que la usual traducción de la dialéctica del "amo y el esclavo" resulta correcta. Se debe tener en cuenta que en la época la palabra "Knecht" era entendida como sinónimo de "*Sklave*" y así aparece también en Kant. Por ejemplo, la traducción alemana de la *Política* de Aristóteles de la época, me refiero a la versión de Christian Garve, traduce el apartado 3 del libro I (1254 a) acerca del "amo y esclavo" por "Herr und Knecht" (1799, p. 14). También Gadamer (1973, p. 239) parece identificar la figura del "Knecht" no con el esclavo (ni tampoco como Marx con el obrero en una sociedad capitalista), sino con el siervo de la gleba y con el trabajador manual. Sin embargo, los textos de obras posteriores en los que Hegel hace alusión a la dialéctica de este capítulo se refieren al fenómeno de la esclavitud.

"temor" (*Furcht*) ante la muerte violenta por parte de otro, además del contexto materialista del planteamiento de un sujeto que tiene un cuerpo y, por lo tanto, apetencias (*Begierde*), etc. Todo parece indicar que nos enfrentamos a una nueva apropiación de los textos hobbesianos desde la perspectiva esta vez de una reelaboración de la noción fichteana de "reconocimiento" (*Anerkennung*). Si bien es cierto que Hegel lleva a cabo en el capítulo una crítica implícita a la concepción de Hobbes de la transición del "estado de naturaleza" al "estado social", también lo es, que aquí el escenario es totalmente hobbesiano y que Hegel está más cerca a Hobbes de lo que su crítica al contractualismo del último parece suponer y esto, tanto por el planteamiento —que comparte con Kant— de una natural hostilidad en el estado de naturaleza, como por el hecho de que —si bien no aparece aquí el modelo del contrato— hay sin embargo *un pacto o acuerdo* que asigna a cada uno su papel.

Desde el comienzo del texto hace su aparición la noción de reconocimiento que ha cobrado una amplia y renovada repercusión más allá de las mencionadas lecciones de Kojève, a partir principalmente de las interpretaciones de Siep (SIEP, 1979, pp. 36-131) y de su actualización por parte de Honneth (HONNETH, 1994, pp. 20-109)[7].

"La autoconciencia es *en* y *para sí* en la medida y por el hecho de que es en sí y para sí para otro; es decir, sólo como algo reconocido" (PhG, 145).[8] La palabra castellana "reconocer" puede significar en efecto: (1) identificar algo como algo (p. ej. reconozco a un amigo en una multitud), revistiendo un sentido cognitivo y descriptivo. Con esa acepción puede traducirse también la palabra alemana "Erkennen", pero "Anerkennen" además tiene (2) un sentido normativo (p. ej. reconozco que Ana ha logrado sus objetivos o reconozco que Pedro es un gran médico), en este caso la palabra no solamente se refiere a algo y a alguien, sino que lo califica de acuerdo a ciertos valores. Es con esta acepción que puede traducirse la palabra alemana "Anerkennen". Este segundo sentido presupone al primero, puesto

[7] En este último caso la exégesis de la concepción del reconocimiento en Hegel ha inspirado al autor para el desarrollo de una teoría social emancipatoria alternativa al marxismo clásico, tal como se muestra en sus numerosas publicaciones y el debate que han suscitado, pero a las que no me referiré en este contexto.
[8] La traducción de las citas de los textos de Hegel es del autor.

que para re-conocer es previamente necesario haber conocido y haber identificado aquello a que se atribuye un valor.

Reconocer, en el primer sentido, remite a objetos en el mundo. En el segundo sentido está dirigido a otros sujetos. La sección de la PhG llamada Conciencia trata principalmente de la relación sujeto-mundo y contiene ya un saber introspectivo o reflexivo que comúnmente asociamos a una forma de autoconciencia (BRAUER, 2014, pp. 88-90). Por el contrario, la sección Autoconciencia concierne a formas de interacción con el mundo circundante y en el capítulo que nos ocupa principalmente a relaciones intersubjetivas.

Ahora bien, ¿de qué tipo de acción se trata cuando hablamos de "reconocimiento" en el segundo sentido? Aquí a su vez podemos distinguir dos modalidades. La primera (2a) implica un "reconocimiento" simétrico y recíproco, p. ej. saludar. La segunda (2b) es una relación asimétrica, pero que implica cierta reciprocidad, como en la relación alumno-profesor o médico-paciente. Esa reciprocidad está vinculada a la expectativa de realización de determinadas acciones. Cuando esto no tiene lugar, la relación de reconocimiento se ve amenazada. El espectro de acciones de este tipo es muy amplio, desde, p. ej. preguntar, invitar, desafiar, etc. Ellas implican siempre cierto riesgo. Son acciones sociales cuyo desenlace no depende sólo de la conducta individual, sino también de la reacción del otro o de los otros.

Otro de los sentidos (3) presupuesto en la noción de reconocimiento es cierta sensación de co-pertenencia a un ámbito común y, por lo tanto, la explícita o implícita exclusión de otras personas. Cabe preguntarse entonces hasta qué punto el reconocimiento *per se* implica normas universales, dado que también el capo de la mafia quiere ser reconocido como tal, tanto por sus subordinados, por otros mafiosos como, en cierto modo, también por los demás (aunque no por cierto por la policía).

En el marco de formas de Estado organizadas, las acciones sociales están regladas. Así, por ejemplo, asistir a un espectáculo, comprar o vender, pasar un control aduanero, son acciones que se ejercen contando con expectativas codificadas socialmente acerca de la respuesta por parte de quienes participan en ellas. Esto se ve claramente en el caso de las transgresiones cuando las reglas en

cuestión están establecidas por la ley vigente y el no atenerse a ellas genera sanciones o el considerar a la acción-respuesta como "anormal" o "perturbada". Otras incluso en el marco de la vida social suponen respuestas abiertas e incertidumbre, un ejemplo paradigmático es el amor o la amistad y en la medida en que su consumación implica al menos una pretensión de reciprocidad — y de hecho Hegel ha tomado en otros escritos anteriores y posteriores a relaciones libidinales como formas de reconocimiento. Sin embargo, en la PhG se parte precisamente de un reconocimiento asimétrico.

También una "lucha" es paradójicamente una forma de acción social que implica cierta reciprocidad ya que el otro u otra puede desistir de la misma. Hegel comparte con Hobbes la idea de que lo que se puede caracterizar como "estado de naturaleza" no corresponde a una fase histórica real, sino a una ficción que puede inferirse de la situación del individuo aislado, cuando los lazos sociales no están presentes, se encuentran deteriorados o destruidos, y queda librado o expuesto a su propia suerte.

A lo largo del capítulo Hegel habla de "la" autoconciencia y también de "las" autoconciencias. A lo que asistimos es a una puesta en escena de dos instancias de la vida psíquica que para Hegel —como ha mostrado ya en los 60 Georg Armstrong Kelly— definen a la "persona" repartidas entre dos personajes que sólo desempeñan en sus papeles en forma parcial los rasgos constitutivos de una conciencia de sí plena (KELLY, 1973, pp. 193ss.)[9].

Ante todo, debemos preguntarnos cuál es el detonante del conflicto que se presenta como una experiencia que transforma el modo en que la propia conciencia se entiende a sí misma. Kojève habla aquí de una lucha por puro "prestigio", una noción cercana a la del "honor" que también aparece como uno de los motivos de la lucha en Hobbes, pero tanto la noción de prestigio como la de honor presuponen un contexto social o cultural en el cual aquellas acciones consideradas dignas de admiración o que puedan lesionar la consideración de las personas están codificadas en forma menos o más explícita. Lo que otorga prestigio u honor no son

---

[9] Esta línea de interpretación que ve en el capítulo la escenificación de dos instancias internas a la autoconciencia entre el imperativo de las normas y el sujeto de las inclinaciones puede reconocerse también en McDowell (MCDOWELL, 2007, p. 33ss.)

los mismos actos en todas las culturas y, además, presuponen un tercero o terceros que califican de meritoria o reprobable la acción. Si seguimos ese criterio, quien luego aparecerá en el papel de amo no buscaría tanto ser reconocido por el esclavo, sino por sus pares ante los cuales ser poseedor de esclavos puede otorgarle mayor "prestigio". La lectura por parte de Kojève no es, por lo tanto, suficientemente "antropogénica" ya que la noción de prestigio presupone reglas sociales.

Pero en el texto no aparece ningún motivo desencadenante de la confrontación a muerte, ni una ofensa, ni una lesión, o una defensa preventiva. La sola presencia del otro se vuelve un desafío a un modo de existencia de un sujeto que ve amenazado y limitado su poder que se presenta como avasallador.

El motivo no tiene importancia y es arbitrario (por ejemplo, me puede molestar simplemente el modo en que alguien me mira). Lo que está en cuestión es la *experiencia de arriesgar la vida*. El hombre es presentado como el único ser biológico capaz de suicidarse. Lo cual probaría que la vida no es el horizonte último para la acción humana. Más aún asumir el riesgo de perder la vida es para Hegel una condición necesaria (aunque no suficiente) de la autonomía. En efecto, quien está dispuesto a morir no puede ser forzado o sometido. Aquí resuena la *parole* de la cercana y reciente Revolución en Francia que se ha convertido en consigna universal: "libertad o muerte".

No se tiene en cuenta en el planteo ninguna consideración casuística, por llamarla de alguna manera, en el sentido que midiendo las circunstancias del combate y las fuerzas en juego uno de los contrincantes pueda renunciar a su independencia de modo provisorio hasta encontrar una oportunidad más conveniente. El planteamiento es aquí a todo o nada.

A pesar de la crítica de Hegel al contractualismo en sus diferentes versiones como pacto fundacional del Estado soberano, nos encontramos en estos parágrafos con cierta forma de servidumbre voluntaria que recuerda al planteamiento de La Boétie (LA BOÉTIE, 2014)[10], por paradójico que resulte. Como es sabido, para Hegel los teóricos del Derecho Natural se habrían servido ilegítimamente de la figura del contrato para pensar la transición hacia el estado social, puesto que este es un

---

[10] El original es de 1574. Si bien Hegel no lo cita es muy probable que lo haya conocido ya que había traducciones alemanas de la época.

instrumento propio de la sociedad civil o burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), de acuerdo a su terminología posterior, que presupone una autoridad para hacer cumplir lo estipulado y, además, instituciones constituidas. Sin embargo, uno de ambos contendientes decide preferir la vida incluso ante la perspectiva del sometimiento y esto es presentado como una decisión "libre".

En todo caso, se trata de un acto voluntario puesto que la alternativa de aceptar la muerte posible queda abierta. Esta determinación puede deberse aparentemente a distintas razones. Por un lado, la cobardía ante la posibilidad de perder la vida, pero también la toma de conciencia, tal como se expresa en el texto: "la vida se presenta como la posición [*Position*] *natural* de la conciencia" (HEGEL, 1972, p. 149). El argumento parece ser que la vida es otra de las condiciones necesarias (aunque no suficientes) de la libertad o de la conciencia en general. Una tercera razón, que no aparece en estos parágrafos, pero sobre la que cabría especular en concordancia con el espíritu del capítulo, tiene que ver con lo que podríamos llamar cierta secreta sabiduría del esclavo que se vuelve por cierto en su contra, a saber, que matar al otro es matar una parte sí mismo o algo que le es consustancial, su propio ser para el otro. Esto resulta por cierto algo extraño en este contexto, pero se ve más claro en las formas de reconocimiento que he llamado libidinales, a diferencia de otras versiones.

Detengámonos aquí nuevamente en la noción misma de reconocimiento que Kojève traduce con su célebre y provocativa fórmula "el deseo del deseo", que le permite a su vez pensar la transición del reino animal (del deseo) a lo propiamente humano. Cabe señalar aquí que esta caracterización resulta muy poco apropiada para caracterizar la lucha entre individuos enfrentados a muerte en "estado de naturaleza". Ni el amo desea ser deseado por quien devendrá su siervo (alguien a quien en el fondo desprecia) ni éste desea que el amo lo desee, salvo en el sentido quizás de que "reconozca" las bondades de su desempeño. Lo que está en juego en este texto no es el "deseo del deseo", sino la superación del mismo, aunque no por cierto renunciando por completo a él, como aparecerá provisionalmente en el capítulo siguiente desde una perspectiva estoica. En todo caso, la noción de autonomía que empieza a esbozarse aquí supone un espacio social en el que el individuo pueda ir más allá de su dependencia natural.

Con todo, lo que Hegel establece aquí como experiencia no es la lucha en sí, sino algo implícito en ella, es decir, el poner la vida en riesgo. No la idea sino la práctica del riesgo mortal, como en el juego de la ruleta rusa implica una "experiencia" por la que el individuo desafía a otro y a la vez a sí mismo.

Por razones de espacio no puedo analizar aquí los otros dos conceptos centrales que presiden la dinámica del capítulo, me refiero a la noción de "trabajo" y a la de "disciplina" (*Zucht*), que reservo para un artículo posterior. Me limitaré a señalar con respecto al primero, que evidentemente Hegel está pensando en un tipo de trabajo que poco tiene que ver con el que se ejerce en condiciones de esclavitud. En este último caso su contribución como experiencia contribuye menos a la "formación" (*Bildung)* de la conciencia que a su embotamiento. Aquí falta dar cuenta de otras dos formas de experiencia acerca de las cuales el capítulo no dice nada. Me refiero a la experiencia de la injusticia, por un lado, y a la del sufrimiento, por el otro, a las que cabe añadir la de la indignación.

Por otra parte, con respecto a la "disciplina" —un factor que Hegel utiliza también para describir la transición del "mundo oriental" al "mundo greco-romano"— el argumento según el cual el dominio despótico contribuiría a la superación del arbitrio natural, la experiencia histórica parece mostrar más bien que las diversas formas de imposición dictatorial en pocos casos conducen a una reacción que provoca una transformación, sino que predisponen en la mayoría de los casos a la posterior aceptación de nuevas formas de dominación.

Pero más allá de la "relativa"[11] legitimación de una dependencia transitoria, la clave del capítulo consiste en el proceso de inversión de la dependencia de tal modo que el *amo pasa a ser un instrumento del esclavo para dominar su propia naturaleza y convertirse paulatinamente en amo de sí mismo.*

La tensión dialéctica presente en la noción de reconocimiento se muestra en que, por un lado, (1) implica al menos normativamente cierta reciprocidad (*Gegenseitigkeit*) entre quienes se reconocen, pero por el otro, (2) también puede indicar una jerarquía que subraya el mérito que corresponde a ciertas acciones como p. ej. su carácter heroico o ejemplar que coloca a ciertos individuos en un plano

---

[11] HEGEL, 1968, pp. 223-225.

diferente a quienes los reconocen. Pero esta jerarquía (3) también puede caracterizar a un grupo que se reconoce por alguna forma de privilegio.

Como sucede en el caso del saludo[12], en que el reconocimiento está dirigido a un grupo acotado de interlocutores cercanos, se excluye a otros, no sólo por desconocimiento sino también porque en muchos casos no se los considera dignos del mismo. La pregunta que surge entonces es, hasta qué punto el concepto formal de reconocimiento puede considerarse el punto de partida de principios morales o si, por el contrario, presupone la vigencia de los mismos en un marco institucional establecido.

Resulta paradójico que Hegel haga uso de la categoría de reconocimiento para introducir en este capítulo de la PhG una relación de dominación. Es que, como lo muestra el tratamiento de esta noción en obras posteriores, de lo que se trata no es tanto de reconocer al otro en su singularidad sino "en" el otro a la humanidad y a la aceptación de formas de realizar la libertad que sólo puede darse en el marco de instituciones sociales y políticas legitimadas por la razón que Hegel llama la "autoconciencia general" (*das allgemeine Selbsbewuβtsein*) (HEGEL, 1970b, p. 226).

**Bibliografía**

ARISTÓTELES (1799-1802), *Die Politik des Aristoteles*, traducción de C. Garve, Breslau: W. G. Korn.

ARRESE, H. (2019), "El reconocimiento del otro como una libertad real en el pensamiento filosófico de Fichte", en: *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, 43, pp. 115-133.

BRAUER, D. (2014), "La conciencia como 'microcosmos'. Acerca de la concepción de Hegel del sujeto del conocimiento", en: *Cuadernos de Filosofía*, 63, pp. 85-95.

DAMIANI, A. (2018), "Reconocimiento intersubjetivo y derecho de resistencia en Fichte", en: E. Assalone y L. Paolicchi (compiladores), *La cuestión del*

[12] Con el ejemplo del saludo Gadamer ilustra muy bien aspectos centrales del reconocimiento, de hostilidad y de humillación que siente aquel que no es saludado por quien conoce, pero no da cuenta de su doble naturaleza de inclusión y a la vez de exclusión (GADAMER, 1973, p. 229). El saludo representa un acto simbólico mediante el cual se expresa la pertenencia común a un grupo (vecinal, nacional, religioso, profesional, etc.) con el que nos identificamos, pero a la vez la separación y la toma de distancia frente a los que se considera "ajenos" o "extraños". El no saludar a alguien conocido es colocarlo precisamente fuera del colectivo de pertenencia frente al cual la actitud puede ir desde la indiferencia hasta el antagonismo.

*reconocimiento. Perspectivas históricas y contemporáneas. Actas de las XVII Jornadas Agora Philosophica*, Mar del Plata.

DE LA BOÉTIE, E. (2009), *Discurso de la servidumbre voluntaria*, traducción de A. A. González, Buenos Aires: Colihue.

FRANK, M. (ed.) (1991), *Selbstbewuβtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Francfort del Meno: Suhrkamp.

GADAMER, H. G. (1973), Hegels Dialektik des Selbstbewuβtseins, en: *Materialien zu Hegels ‚Phänomenologie des Geistes*, editado por Hans Friedrich Fulda y Dieter Henrich, Francfort del Meno: Suhrkamp, pp. 217-242.

HEGEL, G. W. F. (1966), *Fenomenología del espíritu*, traducción de W. Roces, México: Fondo de Cultura Económica.

HEGEL, G. W. F. (1968), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Stuttgart: Holzboog.

HEGEL, G. W. F. (1970a), *Nürnberger und Heidelberger Schriften*, en: *Werke* (ed. Moldenhauer-Michel), tomo 4, Francfort del Meno: Suhrkamp.

HEGEL, G. W. F. (1970b), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en: *Werke* (ed. Moldenhauer-Michel), tomo 7, Francfort del Meno: Suhrkamp.

HEGEL, G. W. F. (1970c), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, en: *Werke* (ed. Moldenhauer-Michel), tomo 10, Francfort del Meno: Suhrkamp.

HEGEL, G. W. F. (1972) *Phänomenologie des Geistes*, en: *Werke* (ed. Moldenhauer-Michel), tomo 3, Francfort del Meno: Suhrkamp.

HONNETH, A. (1994), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfort del Meno. [Hay una versión en español: (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, traducción de G. Vilar, Barcelona: Crítica.]

KELLY, G. A. (1973), *Bemerkungen zu Hegels „Herrschaft und Knechtschaft"*, recogido en: *Materialien zu Hegels ‚Phänomenologie des Geistes'*, editado por Hans -Friedrich Fulda y Dieter Henrich, Francfort del Meno: Suhrkamp, pp. 189- 216 [el artículo original es de 1965 y se publicó en *Review of Metaphysics*, XIX, p. 780ss.].

KOJÈVE, A. (1947), *Introduction à la lecture de Hegel*, París: Gallimard.

MCDOWELL, J. (2007), "The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of 'Lordship and Bondage' in Hegel's *Phenomenology*", en: K. Deligiorgi (ed.), *Hegel: New Directions*, Chesham: Acumen Publishing.

PIPPIN, R. B. (2011), *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton: Princeton University Press.

RENDÓN, C. (2007), "La lucha por el reconocimiento en Hegel como prefiguración de la eticidad absoluta", en: *Ideas y valores,* 133 (abril 2007), pp. 95-112.

RICOEUR, P. (2004), *Parcours de la reconnaisssance.* Paris: Stock.

RIEDEL, M. (1965), *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart-Berlín-Colonia-Maguncia: Kohlhammer.

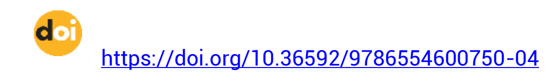
SARTRE, J. P., (1943), *L'Être et le néant*, Paris: Gallimard.

SIEP, L. (1979), *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Friburgo-Munich: Verlag Karl Alber.

SIEP, L. (2011), "La lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena", traducción del original alemán de 1974 por Damián Rosanovich, en: *Estudios de filosofía,* 43 (junio 2011), pp. 31-84.

SMITH, J. (2020), "Self-Consciousness", en: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, recuperado el 31 de marzo de 2023, de https://plato.stanford.edu/entries/self-consciousness/

# El contrato en el derecho formal de la personalidad abstracta (*Filosofía del derecho*, §§ 71-81)


https://doi.org/10.36592/9786554600750-04

*Enzo Solari*
*Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*
enzo.solari@pucv.cl

**Resumen***
Este es un comentario sobre el contrato al interior del derecho abstracto hegeliano, que se detiene en sus antecedentes jurídicos y filosóficos, en el modo como se llega al mismo desde la propiedad, en su definición y elementos, en la dimensión económica o de valor que implica, en las clasificaciones contractuales filosóficamente interesantes y no interesantes y en cuestiones discutidas que aquél abre (antes de dar el paso final hasta el ilícito), como las que plantean el derecho romano y el derecho kantiano y (sólo insinuando) las de su impertinencia de cara a la eticidad en sus varios momentos.

## 1. Antecedentes

Para tratar con la noción abstracta y formal de contrato que forjan las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (=*FD*)[1], por una parte, hay que recordar la visión tradicional del derecho civil de los contratos en la cual se mueve Hegel, aunque no sin reformularla especulativamente; por otro lado, no debe perderse de vista que la teoría contractual que Kant expone en su *Rechtslehre* es aquí un insumo filosófico decisivo.

---

* El autor es responsable del proyecto Fondecyt Regular N° 1180584: *De la tolerancia al reconocimiento. Libertad, derecho y Estado en la filosofía política y jurídica de Hegel* (2018-2021), en el marco del cual ha escrito este comentario.

[1] Siempre que se cite *FD*, se lo hará indicándose primero el parágrafo en cuestión (y la *Anmerkung*, si fuera el caso) y luego la paginación de la edición académica (seguidas ambas en esta edición de bolsillo: HEGEL, 2017) y la de esta traducción castellana (HEGEL, 2010).

Hegel tiene ante sí a la teoría romana y tradicional del contrato, teoría que persiste y al mismo tiempo se transforma en las teorías modernas, para todas las cuales —apretando las cosas— el contrato es una especie de acto jurídico bilateral o convención, justo aquel "acuerdo de voluntades exclusivamente destinado a la creación de derechos personales y de las correlativas obligaciones" (LÓPEZ, 2017, p. 5). En el contrato

> se atribuye a la voluntad de los contratantes un poder soberano para engendrarlas [las obligaciones]; ella es a la vez fuente de las obligaciones contractuales y medida de dichas obligaciones. El querer o intención de las partes domina, así, la formación, génesis o nacimiento del contrato y también sus efectos o consecuencias. (LÓPEZ, 2017, p. 3)[2]

De ahí se siguen los principios fundamentales de la contratación clásica: la autonomía de la voluntad, el consensualismo y la libertad contractual. A pesar de su pervivencia, en el mundo contemporáneo esta teoría tradicional (fuertemente jurídica) se ha alterado y aun deteriorado (LÓPEZ, 2017, pp. 247-385)[3]. Por esto es por lo que también, en las clasificaciones y categorías contractuales, se aprecia tanto la visión tradicional como su deterioro y/o transformación. Así se aprecia, por ejemplo, en las clasificaciones de un Código civil como el chileno: unilaterales y bilaterales, sinalagmáticos imperfectos, plurilaterales o asociativos, gratuitos y onerosos, conmutativos y aleatorios, principales y accesorios, consensuales, solemnes y reales (LÓPEZ, 2017, pp. 93-124). También en clasificaciones distintas: nominados o típicos e innominados o atípicos, de ejecución instantánea, de ejecución diferida y de tracto sucesivo, relacionales o de larga duración, individuales y colectivos, libremente discutidos y por adhesión, preparatorios y definitivos (LÓPEZ, 2017, pp. 125-167). Y para qué decir en categorías contractuales como el contrato dirigido, el contrato forzoso, el contrato tipo, el contrato-ley, el subcontrato, el autocontrato, el contrato por persona a nombrar y el contrato por cuenta de quien

---

[2] Sobre este concepto tradicional, véase LÓPEZ, 2017, pp. 3-13.

[3] Sobre la cuestión no solo jurídica, sino iusfilosófica de los fundamentos de la fuerza obligatoria de los contratos, véase LÓPEZ, 2017, pp. 289-301.

corresponda, el contrato llave en mano o *turnkey contract* (LÓPEZ, 2017, pp. 169-244).

Ahora bien, es tosco hablar de la visión tradicional del contrato cuando se trata de Hegel. Su pensamiento, como ha dicho Landau, estaba montado sobre el iusnaturalismo, si bien corrigiéndolo; a la vez, no fue bien recibido por la pandectística alemana, que en cambio fue masivamente influida por la escuela histórica del derecho. En efecto, la noción de contrato de Hegel no repercute en la pandectística alemana del siglo XIX, la que sigue a Savigny considerando al contrato, entonces, solo sobre la base de la autonomía individual y del consenso de voluntades que actúan libremente (LANDAU, 1973, pp. 130-131). En cambio, Hegel desarrolla la noción de la justicia puramente formal hallable en la esfera de la autonomía privada, es decir, en el derecho de la personalidad abstracta, pero haciendo suya la tradición del iusnaturalismo que afirma una justicia contractual material, expresada mediante la equivalencia de valor de utilidad (o necesidad) que —so pena de *laesio enormis*- han de tener las cosas que se intercambian en los contratos reales, como se verá más adelante (LÓPEZ, 2017, pp. 128 y 131-135). También Brooks, aunque no de la misma manera que Landau, sugiere que Hegel adscribe a la tradición de la ley natural, pero muy peculiarmente: la perspectiva de Hegel no es la de un iusnaturalismo externo, para el cual hay criterios racionales independientes de los sistemas jurídicos que luego se les aplican para juzgar su justicia o moralidad, sino la de un iusnaturalismo interno, para el que los criterios de tal justicia o moralidad se hallan dentro de los mismos sistemas de derecho (BROOKS, 2017).

Por otra parte, Hegel construye su teoría contractual teniendo a la vista la teoría kantiana[4], incluso se diría que extrae de esta casi todos sus elementos. Además de la clasificación *a priori* de tipos contractuales que hace Kant —que Hegel sigue casi al pie de la letra, sobre lo que volveré más adelante—, Hegel dice, como Kant, que el contrato se funda en la propiedad, a la cual transmite o enajena (KANT, 2005, p. 90); que el contrato es una voluntad común o unificada [*ein gemeinschaftlicher Wille*, *ein vereinigter Wille*] (KANT, 2005, p. 90); que a partir de

[4] El rastreo de la genealogía de las ideas hegelianas sobre el contrato puede alargarse, allende Kant, hasta Hobbes, Hume y Rousseau, por supuesto, sin por eso olvidar las notorias diferencias con cada uno de ellos. Véase WESTPHAL, 2020, pp. 188-190 y 241-242.

dicha voluntad surgen o pueden distinguirse actos contrapuestos, dos preparatorios (oferta [*oblatio*, *Angebot*] y aprobación [*approbatio*, *Billigung*]) y dos constitutivos (promesa [*promissum*, *Versprechen*] y aceptación [*acceptatio*, *Annehmung*]), y que la voluntad contractual genera no un derecho real (en una cosa) [*Sachenrecht*], sino un derecho personal [*persönliches Recht*] a determinar a otro, a “la posesión del arbitrio de otro, como facultad de determinarle por medio del mío [mi arbitrio] a un cierto acto, según leyes de la libertad (lo mío y lo tuyo exteriores en relación a la causalidad de otro)” (KANT, 2005, p. 89). Así, Hegel puede suscribir la definición kantiana en cuya virtud “el acto del arbitrio unificado de dos personas, por el que, en general, lo suyo de una pasa [*übergeht*] al otro es el *contrato*” (KANT, 2005, p. 90). Incluso puede decir que, por esta voluntad unificada, “el traspaso [*die Translation*] es […] un acto en el que el objeto pertenece en un momento [*einen Augenblick*] juntamente a ambos [contratantes]” (KANT, 2005, p. 94)[5]. Por el contrato no se adquiere una cosa, solo se adquiere un acto de otro, una promesa ajena, un derecho personal en el sentido de “un derecho frente a una *determinada* persona física, o sea, el de actuar sobre su causalidad (su arbitrio) para que *produzca* algo para mí [*mir etwas zu leisten*]” (KANT, 2005, p. 93). Y la entrega [*Übergabe*] o *traditio* es la prestación [*Leistung*] que obra la adquisición (la puesta en posesión, la transmisión) de una cosa prometida por contrato (KANT, 2005, pp. 94-96)[6].

## 2. De la propiedad al contrato

El contrato, como la propiedad, es parte del derecho abstracto y formal, todo el cual —como dice Ritter— se define “por la relación a la *utilitas singulorum*, tiene por objeto al individuo libre, a diferencia del no libre, en cuanto persona, es decir, en

---

[5] Para decidir si y en qué medida puede Hegel suscribir también el *dictum* kantiano (que prescinde de condiciones empíricas y se ciñe a la ley de la razón pura práctica) según el cual el concepto de adquisición por contrato [*der Begriff der Erwerbung durch Vertrag*] no es susceptible de prueba, sino de una deducción transcendental (KANT, 2005, pp. 91-93) es inevitable dar un paso atrás y encarar la deducción trascendental de las categorías en general desde el punto de vista hegeliano: solo para situar bien el problema, véase CRAMER, 1999 y DÜSING, 2002, pp. 100-106 y 115-121.

[6] Landau cree que Hegel aquí se aparta de Kant (LANDAU, 1973, p. 136). Un buen resumen de esta teoría kantiana de los contratos —posponiendo el tratamiento de sus tipologías contractuales— se encuentra en BYRD 2010, pp. 232-244.

situación de capacidad jurídica" (RITTER, 1989, p. 122)[7]. Nada hay en el contrato abstractamente considerado (tampoco en la propiedad abstracta) que diga relación con la subjetividad y particularidad de la personalidad, lo cual es indiferente para la persona en sentido jurídico, justo por ser "contingente para el derecho" (RITTER, 1989, p. 122). Y es que en tal derecho abstracto se "deja fuera de sí todas las relaciones sustanciales del ser humano" (RITTER, 1989, p. 130). En efecto, "la situación en la que las personas se dan existencia en cosas es el comienzo de la libertad" (RITTER, 1989, p. 135). No es simple arbitrio recíprocamente limitado o restringido, como en Kant, sino que es voluntad, es libertad objetiva, realizada; se manifiesta como universal, pero abstractamente en la propiedad y el contrato (KERVÉGAN, 2001, pp. 129 y 131-132). Esto es solo el comienzo, pues "en la esfera de la autonomía privada [Hegel] solamente ve posible una justicia abstracta y por tanto altamente imperfecta" (AMENGUAL, 2001, p. 123)[8]. De modo que la libertad del derecho civil no basta y será necesaria la libertad de la sociedad civil mediante el trabajo, sobre todo el característico de la sociedad moderna (RITTER, 1989, p. 136)[9].

---

[7] Además de la de Ritter, otra compacta presentación del derecho abstracto y formal, y del lugar que en él tiene el contrato, se encuentra en JAESCHKE, 2016, pp. 346-50.

[8] Por lo mismo, dice Peperzak, lo que hace Hegel con el contrato, como con la propiedad, es brindar apenas una breve noción que solo atiende a su naturaleza, lo cual, aunque decepcione a un jurista, es comprensible por tratarse precisamente de una tarea filosófica, no de un tratamiento del entendimiento (*verständige Abhandlung*), solo del cual puede y debe esperarse una elaboración completa de la categoría contractual (PEPERZAK, 2001, p. 271). Véase § 80 en HEGEL, 2017, pp. 90-2; 2010, pp. 98-100.

[9] Como recuerda Ritter, la sociedad civil ofrece al mismo tiempo "[...] el espectáculo del libertinaje y la miseria, con la corrupción física y ética que es común a ambas" (RITTER, 1989, pp. 137-138). Véase §185 en HEGEL, 2017, pp. 161-162; 2010, pp. 184-185. Este *motto* cuasimarxista se ve atenuado en Hegel, pues en el § 46 del derecho abstracto, con todo, se defiende la propiedad privada (HEGEL, 2017, pp. 57-58; 2010, pp. 71-72). Por lo mismo, en la sociedad civil se hace la crítica de Platón, en tanto que en su Estado sustancial no hay sitio para la familia ni para la propiedad privada (RITTER, 1989, p. 138); véase §§ 46 y 185 en HEGEL, 2017, pp. 58 y 161-2; 2010, pp. 71-72 y 184-185. La sociedad civil, así, es bifronte: es tanto escenario de miserias y abusos, como también es "la existencia de la libertad individual" (RITTER, 1989, p. 139). Pero hay algo muy positivo, aun admitiendo lo negativo de que la enajenación se extralimite abarcando atributos personales, y es que modernamente, a diferencia de tiempos anteriores, se llega a la "inenajenabilidad de la persona misma" (*ibíd*., p.140). Véase § 66 en HEGEL, 2017, p. 71; 2010, pp. 85-86. "Este es para Hegel el sentido racional de las modernas relaciones laborales [donde ya no hay espacio para el amo y el esclavo]; con ellas se impone la libertad de todos, aunque en un primer momento en la forma de la miseria" (RITTER, 1989, p. 141). Véase § 67 en HEGEL, 2017, p. 72; 2010, pp. 86-87). Contra la tesis kantiana de que hay derechos personales, reales y personales-reales, Hegel cree que "la existencia de la libertad de la personalidad en la persona y la propiedad" exige decir que el derecho real es derecho personal (RITTER, 1989, pp. 141-142); véase §40 en HEGEL, 2017, pp. 53-54; 2010, pp. 65-67. Para Hegel, no se trata solo de que el hombre deja tras de sí el estado natural y la naturaleza deja de tener poder sobre él (RITTER, 1989, pp. 132-134), sino —tal como luego lo vio Marx— de que la actividad humana lleva a cabo la moderna transformación

El contrato permitirá la relación entre propietarios e incluso la cosificación de las relaciones humanas en la sociedad civil, en la cual el interés propio campea y casi todo, aun atributos personales, puede ser objeto de transacción contractual (RITTER, 1989, pp. 136-137).

Pues bien, en el plano abstracto (sustancialmente todo cambia de aspecto) el contrato es como la prolongación de la propiedad (LANDAU, 1973, pp. 121-124). Previamente, en *FD* §§ 65-70, Hegel ha hablado de la enajenación (*Entäusserung*) de la propiedad (HEGEL, 2017, pp. 71-75; 2010, pp. 85-90). La cuestión es detallada en *FD*, pero también se desarrolla compactamente en otros lugares[10]. La propiedad es "esencialmente ser para otro [*wesentlich Sein für anderes*]", desde el aspecto según el cual "es una existencia concreta [*Dasein*] en cuanto cosa externa [*äusserliche Sache*]" y, por ende, "es para otras exterioridades [*ist für andere Äusserlichkeiten*] y en conexión con ellas, necesidad y contingencia" (*FD* § 71, HEGEL, 2017, p. 76; 2010, p. 91)[11]. El contrato también es "esencialmente ser para otro", pero hay que decir algo más: que desde el aspecto según el cual es "existencia concreta de la *voluntad* [*Wille*]", el contrato es "en cuanto ser para otro solo *para la voluntad* de otra persona" (*ibídem*). El contrato es "relación de voluntad a voluntad [*Beziehung von Willen auf Willen*]", relación de la que Hegel dice nada menos que "es el suelo propio y verdadero [*eigentümliche und wahrhafte Boden*] en el que la libertad tiene *existencia concreta*" (*FD* § 71, HEGEL, 2017, p. 76; 2010, p. 91). Con el contrato la propiedad ya no es solo mediación [*Vermittlung*] de una cosa y una voluntad subjetiva, sino a la vez por una voluntad de otro [*eines andern Willens*]. Por ende, la esfera del contrato [*die Spähre des Vertrags*] es la de la propiedad tenida "en una voluntad común [*in einem gemeisamen Willen*]" (*ibídem*). Nótese que en un *Nachschrift* anónimo (1821-1822), comentando *FD* § 71, Hegel agrega que el paso de la propiedad al contrato y la esfera propia del contrato muestran "la astucia de la razón [*die List de Vernunft*]" operando

---

de la naturaleza mediante la dominación racional de las cosas que no tienen fin en sí mismas; véase §§44, 45, 55, 56, 57, 58, 59 y 194 en HEGEL, 2017, pp. 57, 63-66, 167; 2010, pp. 70-71, 77-80, 190.

[10] Por ejemplo, en *Enciclopedia (Enc)* § 492 (1830) y, antes, en *Philosophische Enziklopädie für die Oberklasse*, § 185 (1808).

[11] "Necesaria para la exteriorización de la persona y para que esta adquiera su 'primera existencia' [...], para que sea 'voluntad efectiva' [...]; y al mismo tiempo casual en su realización, puesto que esta se lleva a cabo en el nivel de la pura particularidad, siendo de por sí y esencialmente el campo de la casualidad y la fortuna" (AMENGUAL, 2001, p. 114).

en las relaciones humanas, pero sin aparecer; pues, precisamente, en los intereses inmediatos y particulares, en la hostilidad de los propietarios y aun en la violencia (*Gewaltthätigkeit*) de los pueblos a través de la historia, está actuando lo racional (*das Vernünftige*), la personalidad, el reconocimiento de los seres humanos como seres libres (*als Freie*), reconocimiento que es la condición de "que la voluntad libre de la propiedad se dé su existencia concreta en la voluntad libre de otro [*dass der freie Wille des Eigenthums sein Dasein sich giebt in dem freien Willen eines Anderen*]" (HEGEL, 2015a, pp. 630-631)[12].

En la *Anmerkung* a *FD* § 71, Hegel agrega que la necesidad del contrato, como la de la propiedad (*FD* § 45, HEGEL, 2017, p. 57; 2010: pp. 70-71), es estrictamente racional (*ibíd.*, p. 76; 2010, p. 91). Esto implica distinguir aquella necesidad de la razón de otras necesidades para la conciencia [*Bewusstsein*], que Hegel llama "la necesidad en general [*das Bedürfnis überhaupt*]", y que lleva a contratar: el bienestar [*Wohlwollen*], la utilidad [*Nutzen*] y otras por el estilo. "En sí [*an sich*]" lo que conduce al contrato es la razón, lo que es tanto como decir que al contrato se llega por "la idea de la existencia concreta real (esto es, solo presente en la voluntad) de la personalidad libre [*die Idee des reellen (d.i. nur im Willen vorhandenen) Daseins der freien Persönlichkeit*]" (*FD* § 45, HEGEL, 2017, p. 76; 2010, p. 91)[13]. Hegel añade algo decisivo, y es que el contrato presupone [*der Vertrag setzt voraus*] que las partes

[12] Tan ligado a la propiedad está el contrato que en el mismo *Nachschrift* anónimo (1821-1822), comentando *FD* § 71, Hegel dice que "el contrato es entonces existencia concreta real de la propiedad" (HEGEL, 2015a, p. 630). Esta interna vinculación entre propiedad y contrato nunca se enfatizará lo suficiente. La propiedad y solamente ella como cosa material es el objeto del contrato, lo que desde ya prepara la objeción contra el contractualismo (SCHNÄDELBACH, 1987, pp. 115-117). "El sentido del contrato consiste, por una parte, en llevar a término la exteriorización de la voluntad iniciada en la propiedad, que ahora dice relación explícita con otra voluntad; por dicha exteriorización la voluntad se hace objetiva; de ahí que, por otra parte, el contrato constituya voluntad común y, por tanto, cierta vinculación y obligatoriedad, de modo que se puede ya hablar de derecho" (AMENGUAL, 2001, p. 118). "El contrato es la verdad de la propiedad inmediata, la forma que la completa o donde ella se realiza, en aquello que plantea la relación de voluntades subjetivas e inicia allí la alteridad y la mediación [...] [En el contrato] hay libertad e igualdad de personas, en la reciprocidad reglada del movimiento [...] Sería imposible ser propietario en el disfrute solitario, sin don ni intercambio [...] La *inmediatez* de la persona persiste en la mediación que es la relación contractual. Ciertamente cada cual ha llegado a un querer común con el otro (la unidad de dos, conforme al universal jurídico que establece el contrato), relativo a un mismo objeto, pero cada uno sigue siendo una voluntad particular en relación con otra, concordando arbitrariamente. Los cocontratantes tienen una voluntad idéntica *en sí* (el objeto de su contrato, el valor), puesta en común por un mismo acto y un consentimiento mutuo que constituye su contrato, su vínculo jurídico" (SOUAL, 2006, pp.132-133 y 147).

[13] En sus *Vorlesungen*, comentando *FD* § 71, Hegel subraya una y otra vez la necesidad racional del contrato (HEGEL, 2015a, pp. 630; 2015c, p. 1161).

contratantes se reconocen [*anerkennen*] como personas y propietarios [*als Personen und Eigentümer*], puesto que [*da*] la relación contractual es una relación del espíritu objetivo [*ein Verhältnis des objektiven Geistes*] que envuelve el momento del reconocimiento [*das Moment der Anerkennung*] (HEGEL, 2017, p. 76; 2010, p. 91). El reconocimiento es presupuesto de propiedad y contrato, de toda relación jurídica (KÉRVEGAN, 2001, pp. 134-135). Por supuesto, este reconocimiento es uno solamente formal y abstracto, una primera forma de la intersubjetividad (VIEWEG, 2012, pp. 134-135)[14].

## 3. Definición de contrato

La primera caracterización identificaba a la esfera del contrato con esa mediación que consiste en tener propiedad no solo a través de una cosa externa y de mi propia voluntad, sino también mediante la voluntad de otro y, por tanto, mediante una voluntad común. Pero hay más que decir. Poco después del imperativo jurídico del que trata *FD* § 36 ("sé una persona y respeta a los otros como personas [*sei eine Person und respektiere die andern als Personen*]" (HEGEL, 2017, p. 52; 2010, p. 64), en *FD* § 40 Hegel ya ofrece un concepto de contrato. Dice que, como una de las manifestaciones de "la existencia concreta inmediata que se da la libertad de manera inmediata [*das unmittelbare Dasein, welches sich die Freiheit auf unmittelbare Weise gibt*]", el contrato es la relación [*Verhältnis*] de una persona con otra, en el entendido de que ambas "solo en cuanto propietarias [*nur als Eigentümer*]" tienen existencia concreta [*Dasein*] "una para otra [*für einander*]". Todo lo cual implica que por el contrato la persona se diferencia de sí misma [*die Person von sich unterscheidet sich*]. En el contrato pasa la propiedad de una persona a la propiedad de la otra "con voluntad común y conservación de sus derechos [*mit gemeinsamen Willen und*

[14] También Peperzak: "la secuencia *autoconciencia* → *reconocimiento* → *autoconciencia universal* (*razón*) y la secuencia *persona singular* (*propiedad*) → *contrato* (*interpersonalidad*) → *comunidad* (*familia/Estado*) corren en paralelo" (PEPERZAK, 2001, p. 266). Y Amengual: "en el contrato surge el derecho no porque este sea contractual, no por las convenciones que se establezcan por medio del contrato, sino porque en él, por una parte, empieza a darse la relación intersubjetiva, el terreno propio del derecho, y, por otra parte, por el hecho de afirmarse las voluntades particulares y aparecer algo vinculante querido por ellas, de modo que en él aparece ya la distinción entre voluntad particular y general" (AMENGUAL, 2001, p. 124).

*Erhaltung ihres Rechts*]". A través de este pasar [*durch das Übergehen*] de la propiedad de una a la de otra, la identidad que es en sí [*an sich*] adquiere existencia [*erhält Existenz*] (HEGEL, 2017, p. 53; 2010, p. 65).

*FD* § 72 prosigue con la conceptualización del contrato. La propiedad es insuficiente en sus propios términos y requiere del contrato. Dice Hegel que la propiedad "se establece por medio del contrato [*kommt durch den Vertrag zu Stande*]" en tanto en cuanto el *lado* de la existencia concreta o de la exterioridad [*Äusserlichkeit*] no es más una cosa solamente, sino que incluye también el momento de una y otra voluntad. Tal es un proceso, según Hegel, en el que se expone y media [*sich darstellt und vermittelt*] una contradicción [*Widerspruch*]: la de que *soy y permanezco* "propietario excluyente de otra voluntad [*den andern Willen ausschliessender Eigentümer*]", pero a la vez que (o, como dice Hegel, "en tanto que [*insofern*]") yo mismo, "en una voluntad idéntica a la otra [*in einem mit dem andern identischen Willen*], *dejo* de ser propietario" (HEGEL, 2017, p. 77; 2010, p. 92)[15].

*FD* § 73 aborda la unión de voluntades que es el contrato. No solo puedo [*kann*], sino que *tengo que* [*muss*] enajenar una propiedad por el concepto mismo de propiedad precisamente para que [*damit*] *mi* voluntad, que *existe concretamente* [*daseiend*], "sea para mí objetiva [*gegenständlich*]". Este es un momento según el cual mi voluntad que se enajena es la de *un otro* [*ein Anderer*]. Y con ello, hay una *unidad* de voluntades diferentes [*Einheit unterschiedener Willen*] que ceden o renuncian a su diferenciación y peculiaridad. Tal unidad de voluntades es lo real [*reell*] de la necesidad del concepto. Pero, según concluye Hegel en este parágrafo, persiste aquí ("en este estadio [*auf dieser Stufe*]") no solo identidad, sino también no identidad de las voluntades contratantes, puesto que, a pesar del contrato, "cada una es y permanece para sí voluntad propia, *no idéntica* a la otra" (HEGEL, 2017, p. 77; 2010, p. 92).

*FD* § 74 afirma que en el contrato hay una específica relación de mediación [*Vermittlung*]: voluntades (las de los propietarios que, siendo para sí, se diferencian absolutamente) mediándose en una voluntad idéntica. En efecto, en virtud del

---

[15] En *Nachschrift* de Hotho (1822-1823), comentando *FD* §§ 72-73, Hegel dice: "yo quiero contemplar mi voluntad en otra voluntad" (HEGEL, 2015b, p. 837). Véase al respecto el comentario de Carla Cordua a *FD* § 72 (CORDUA, 1992, p. 65).

contrato "cada uno con su voluntad y la del otro *deja de ser* propietario, *sigue siéndolo* y lo *llega a ser*". O, dicho de otro modo, se trata de la mediación de una voluntad que renuncia a una propiedad y la de otra voluntad de recibir una propiedad ajena. En el contrato sucede una conexión idéntica de quereres copresentes, ya que uno llega a decidirse en tanto que el otro "está presente [*vorhanden ist*]" (HEGEL, 2017, p. 77; 2010, p. 93).

Siempre para delinear el concepto de contrato, *FD* § 75 atañe a la cosa enajenable por contrato, al arbitrio y a la voluntad contractual puesta y común, mas no universal o general. Los contratantes, afirma Hegel, son "personas *inmediatamente* independientes [*unmittelbare selbständige Personen*]" que se relacionan entre sí. Por ello el contrato es, primero, algo que proviene del *arbitrio* [*Willkür*]. Segundo, la identidad de voluntad que existe concretamente por el contrato es "una voluntad *puesta por las partes* [*ein durch sie gesetzter*]", solamente *común* [*nur gemeinsamer*] y "no universal en y para sí [*nicht an und für sich allgemeiner*]". O bien solo relativamente general, o general pero puesta. Y tercero, en el contrato el único objeto posible de enajenación por el arbitrio ha de ser una cosa *externa individual* [*eine einzelne äusserliche Sache*]" (HEGEL, 2017, p. 78; 2010, p. 93).

¿Cuáles son, entonces, los elementos del contrato? Lo que incluye un contrato es, por una parte, un acuerdo verbal o estipulación o voluntad común (es el aspecto sustancial del contrato) y, por la otra, una prestación o realización de lo estipulado (es el aspecto externo del contrato).

La estipulación, como parte individual o momento [*einzelner Teil oder Moment*] de todo contrato, es por su contenido "el establecimiento *formal* del mismo [*die förmliche Festsetzung desselben*]", o su determinación formal [*die formelle Bestimmung*], que es la unión del consentimiento [*Einwilligung*] de la parte para cumplir y el de la otra parte para aceptar (*FD* § 77 *Anm.*, HEGEL, 2017, p. 79; 2010, p. 95)[16]. Y por eso es por lo que la estipulación está incluida en los contratos unilaterales (HEGEL, 2017, p. 79; 2010, p. 95).

[16] De ahí que, dentro del tratamiento de la sociedad civil y por ende de la eticidad en *FD* § 217, Hegel agregue que las adquisiciones y acciones sobre la propiedad requieran de formas —o, en palabras de Hegel, formalidades, formas sensibles e inmediatas, solemnidades, expresiones simples, determinaciones— que las hagan existir: "la propiedad se basa entonces en el *contrato* [*beruht… auf*

*FD* § 78 sitúa más precisamente a la estipulación como uno de los elementos contractuales. Hegel afirma que la distinción entre la propiedad, como el lado sustancial, y la posesión, como el lado externo, en el contrato se transforma en la distinción entre el acuerdo [*Übereinkunft*] o voluntad común y la prestación [*Leistung*] o efectiva realización de lo acordado (HEGEL, 2017, p. 80; 2010, p. 95)[17]. Añade que, a diferencia de la prestación, el acuerdo o estipulación "es de por sí [...] algo representado [*ein Vorgestelltes*]", algo que —como exige la "*existencia concreta* de las *representaciones en signos* [*Vorstellungen in Zeichen*]"— requiere tener una "*existencia concreta* particular [*ein besonderes Dasein*...] mediante formalidades de *gestos* y otras acciones simbólicas [*Förmlichkeiten der Gebärden und anderer symbolischer Handlungen*], especialmente en una determinada declaración del *lenguaje* [*Sprache*], que es el elemento más digno para las representaciones espirituales [*dem der geistigen Vorstellung würdigsten Elemente, zu geben ist*]" (HEGEL, 2017, p. 80; 2010, pp. 95-96)[18].

En la *Anmerkung* a *FD* § 78, Hegel puntualiza que la estipulación es la forma en que el contenido contractual concluido [*im Vertrag abgeschlossene Inhalt*] "tiene existencia concreta en cuanto algo previamente *representado* [*als ein erst vorgestellter sein Dasein hat*]". Así, "el contenido es la conclusión [*Abschliessung*] realizada mediante la voluntad" (HEGEL, 2017, p. 80; 2010, p. 96)[19].

La estipulación contiene el lado de la voluntad [*die Seite des Willens*], dice Hegel en *FD* § 79, y es por ello la sustancia jurídica del contrato. Seguir poseyendo algo en la medida en que aún no se ha cumplido con la prestación es "solo lo externo [*nur das Äusserliche*]", el lado insustancial del contrato. Al estipular se renuncia a una propiedad y al arbitrio sobre ella, lo que implica que la misma "ha llegado a ser *ya*

---

*Vertrag*] y en las *formalidades* [*und auf den... Förmlichkeiten*] que la hacen susceptible de demostración y jurídicamente válida" (HEGEL, 2010, pp. 205-206).

[17] Véase también LANDAU, 1973, pp. 135-136. Peperzak muestra en *FD* la correlación entre la sustancia o esencia jurídica y la apariencia externa: así, sustanciales son la voluntad (*will*), la propiedad (*property*) y la estipulación o acuerdo (*agreement*), mientras que externos son la necesidad (*need*), la posesión (*possession*) y la prestación o realización de lo acordado (*performance*) (PEPERZAK, 2001, p. 270).

[18] Hegel remite aquí a *Enc* §§ 458ss. (1830). Véase la anotación de VIEWEG, 2012, p. 135), mencionando además *Enc* § 493 (1830): "*das Wort ist die vollgültige Tat*".

[19] En *Nachschrift* de Hotho (1822-1823), comentando *FD* § 78, Hegel dice que, en sistemas jurídicos de pueblos civilizados, acuerdo y prestación están separados, mientras que se confunden y tienden a coincidir en pueblos primitivos (HEGEL, 2015b, p. 841).

*propiedad de otro* [*bereits Eigentum des andern*]" y que "estoy jurídicamente vinculado a la prestación de modo inmediato [*ich bin… unmittelbar zur Leistung rechtlich verbunden*]" (HEGEL, 2017, p. 80; 2010, p. 96)[20].

Para la definición de contrato, por cierto, tiene que precisarse lo que es y lo que no es contrato. Como momento contractual, el estipular no es una mera promesa hacia el futuro (reducible a una voluntad subjetiva que podría cambiar), la estipulación es "ya la existencia de la decisión de mi voluntad [*schon selbst das Dasein meines Willensbeschlusses*]". La propiedad en ese mismo momento ya se ha enajenado con tal decisión, y uno deja de ser propietario y reconoce [*anerkenne*] que esto es propiedad de otro. Por lo mismo la distinción romana de *pactum* y *contractus* es mala (*FD* § 79 *Anm*., 2017, pp. 80-81; 2010, pp. 96-97).

En el mismo sentido, Hegel discute la afirmación de Fichte (nula, típica de poner a la juridicidad sobre la base de una mala infinitud) según la cual el contrato es jurídicamente obligatorio solo cuando la contraparte comienza a cumplir con su prestación (antes, en cambio, sería solo moralmente obligatorio). Ella ignora que la declaración de la estipulación "encierra la voluntad *común* que ha llegado a constituirse [*enthält den zu Stande gekommenen gemeinsamen Willen*] en la cual se ha superado el arbitrio de la *intención* y su alteración [*in welchem die Willkür der Gesinnung und ihrer Änderung sich aufgehoben hat*]". Hegel admite que la intención particular puede variar y es frágil, e incluso es un hecho posible el arbitrio de la injusticia. Pero, eso no obsta a que tener un derecho a modificar lo estipulado sea distinto de tener una intención arbitraria a modificar lo estipulado, pues "en la formalidad de los gestos o en el lenguaje por sí determinado [*in der Förmlichkeit der Gebärde, oder in der für sich bestimmten Sprache*]" es que existe concreta y plenamente la voluntad común contractual como voluntad intelectual (*FD* § 79 *Anm*., 2017, pp. 80-81; 2010, p. 97).

---

[20] Véase *Enc* § 493 (1830), centrado sobre todo en la exterioridad de la estipulación y la interioridad de la voluntad.

**4. Economía del contrato**

En *FD* § 63, a propósito de la propiedad, Hegel introduce la noción de valor [*Wert*] siguiendo la senda no de D. Ricardo, sino de Aristóteles (LANDLAU, 1973, pp. 124-129; KERVÉGAN, 2001, pp. 137-139). Valor es la universalidad [*Allgemeinheit*] de la cosa en cuya virtud su específica utilidad [*spezifische Brauchbarkeit*], en cuanto cuantitativamente determinable, es comparable [*vergleichbar*] "con otras cosas de la misma utilidad", así como su servicio a una específica necesidad "es a la vez necesidad en general [*Bedürfnis überhaupt*...] comparable con otras necesidades". Esta universalidad descansa en el uso [*im Gebrauch*] de la cosa singular o, como también dice Hegel, "proviene de la particularidad de la cosa", con su cantidad y su cualidad específicas y la específica necesidad a la que sirve, y "se abstrae [*abstrahiert wird*] a la vez de esta cualidad específica" (HEGEL, 2017, p. 69; 2010, p. 83). El valor determina la sustancialidad de la cosa y —afirmación decisiva— "es objeto de la conciencia [*Gegenstand des Bewusstseins ist*]" (HEGEL, 2017, p. 69; 2010, pp. 83-84). La propiedad de una cosa incluye su uso y su valor; cuando la propiedad se desmiembra esto cambia; por ejemplo, "el feudatario [...] solo debe ser propietario del uso, no del valor de la cosa" (*FD* § 63 *Anm.*, 2017, p. 69; 2010, p. 84)[21].

Ahora bien, en los contratos donde las partes permutan o intercambian cosas externas, estas cambian de titular, pero el valor es lo que permanece constante para cada cual: "lo que permanece idéntico [*identisch*] es el valor, en el cual los objetos del contrato son iguales, aparte de todas las diferencias cualitativas externas de las cosas: es lo que tienen de universal [*das Allgemeine*]" (*FD* § 77 *Anm.*, 2017, p. 79; 2010, p. 94). "El valor, hecho necesario por el uso de la propiedad, hace así posible los contratos de cambio" (HOULGATE, 2017, p. 53). Además de acoger la noción romana de *laesio enormis*, Hegel agrega algo peculiar y distinto: que además existe la lesión infinita [*unendliche Verletzung*], cuando se requiere (por contrato o estipulación) la enajenación sobre un bien inalienable (*FD* § 77 *Anm.*, 2017, p. 79; 2010, p. 95), como "mi personalidad en general, la universal libertad de mi voluntad, mi eticidad, mi religión" (*FD* § 66, 2017, p. 71; 2010, p. 85).

---

[21] Cf. *Enc* § 494 (1830), compactamente sobre valor y contrato. Para una interesante diferenciación entre la teoría hegeliana del valor y la de Marx, véase HOULGATE, 2017, pp. 54-57.

Dos consecuencias de lo anterior. Por una parte, este tratamiento del valor respecto de la propiedad y los contratos es útil para la idea de derecho privado[22]. Y, por la otra, cuando el derecho privado es estudiado ante todo abstractamente, las transacciones económicas que se llevan a cabo contractualmente se desenvuelven en un contexto de "anonimización de las situaciones motivacionales [...,] abstrayéndose de los motivos y orientaciones de valor personales y, por eso, [los contratantes] actúan suponiendo mutuamente intereses puramente arbitrarios" (HONNETH, 2014, p. 113).

## 5. Clasificaciones del contrato

Como criterio general, Hegel asegura que un tratamiento fundado e inteligente [*eine gegründete verständige Abhandlung*] de los tipos [*Arten*] de contrato no debe derivar rutinariamente de circunstancias externas, como la mayor parte de las que maneja la dogmática civil que revisamos al inicio, sino "de diferencias que reposan en la naturaleza del mismo contrato [*von Unterschieden, die in der Natur des vertrages selbst liegen*]" (*FD* § 80, 2017, p. 81; 2010, p. 98). Estas diferencias fundan una "clasificación racional [*vernünftige Einteilung*]", dice Hegel. Y son las de si cada parte se distribuye o si asumen ambas la enajenación de la cosa y su aceptación, las de "la propiedad, la posesión y el uso, las del valor y la cosa específica" (*FD* § 80, 2017, p. 82; 2010, p. 98). Como se anticipó, y como Hegel mismo declara, esta tipología de tres tipos contractuales está construida kantianamente, esto es, *a priori*, de manera racional, lógica o dogmática, no empíricamente (KANT, 2005, pp. 106-110). Es mérito de Byrd y Hruschka el haber visto en la tipología kantiana un plan arquitectónico, pues los doce tipos contractuales que Kant distingue responderían a la tabla de las doce categorías de la primera *Crítica* (BYRD y HRUSCHKA, 2010, pp. 245-260).

---

[22] Como ha dicho Weinrib apoyándose en Hegel y Kant: "el valor permite que mercancías cualitativamente diferentes sean tratadas como objetos cuantitativamente comparables mientras circulan a través de intercambios. De acuerdo con ello, en la justicia correctiva la importancia normativa del valor depende por entero de la propiedad. Puesto que la concepción de propiedad en el derecho kantiano [y hegeliano] no está basada en la maximización de la riqueza, tampoco lo está la concepción del valor" (WEINRIB, 2017, p. 230).

Esta primera clasificación depende de si la voluntad común (y el doble consentimiento [*die beiden Einwilligungen*] que la origina) está o no repartida separadamente entre las partes contractuales. Así, formal [*formell*] o de donación [*Schenkung*] es el contrato en el cual hay distribución de roles, una parte enajena la cosa y la otra la acepta; real [*reell*] o de cambio [*Tausch*] es aquel contrato en el que las partes asumen ambos roles: ambas enajenan y también aceptan, así las dos devienen y permanecen igualmente propietarias (*FD* § 76, 2017, pp. 78-79; 2010, p. 94). Cuando el contrato es real o de cambio cambian las cosas externas, mientras el valor permanece idéntico, como se ha dicho ya (*FD* § 77, 2017, p. 79; 2010, p. 94). La clave, como se ve, radica en si hay o no reciprocidad en el contrato (SOUAL, 2006, pp. 137-138).

A propósito de esta clasificación, también se habla de la prenda [*Verpfändung*], tal como la hipoteca y la fianza [*Hypothek, Bürgschaft*], la cual no es en rigor un contrato, sino una estipulación o, aún mejor, un "perfeccionamiento de un contrato (*cautio*) [*Vervollständigung eines Vertrags*]" (*FD* § 80, 2017, p. 83; 2010, pp. 99-100). Hegel, aquí, ofrece un detallado tratamiento de los contratos de donación y de cambio, una clasificación coincidente "en su conjunto [*im ganzen*]" con la kantiana. Pues bien: los contratos formales o de donación admiten tres tipos, uno es la donación de una cosa *stricto sensu*, otro es el préstamo [*Leihen*] de algo específico o genérico —como el mutuo y el comodato sin interés [*ohne Zinsen*]—, y el otro es la donación de alguna prestación de servicio [*Dienstleistung*] —como el depósito [*Aufbewahrung*], a diferencia de la disposición testamentaria [*testamentarische Disposition*] que ya no es contrato (*FD* § 80, 2017, p. 82; 2010, p. 98). Y los contratos reales o de cambio también se desdoblan en tres variedades: a) el cambio propiamente tal, sea de una cosa específica por otra similar, o de una cosa específica por dinero (compra o venta [*Kauf oder Verkauf*]); b) el alquiler [*Vermietung*], el propiamente tal de cosa específica o el préstamo de una cosa general (mutuo o comodato con interés [*mit einem Mietzins*]); y c) el contrato de salario [*Lohnvertrag*], al cual son afines [*verwandt*] el mandato y otros contratos y cuyo valor externo (e inconmensurable con lo ejecutado) no es salario, sino honorario (*FD* § 80, 2017, pp. 82-83; 2010, pp. 98-99). En todos estos tipos contractuales se puede advertir la

separación [*Trennung*] entre propiedad y posesión (*FD* § 80, 2017, p. 83; 2010, pp. 99-100).

Otra clasificación, ya no fundada en la naturaleza contractual y, por ende, menos racional y más bien rutinaria, es la que distingue entre contrato real y contrato consensual. Real [*Real*] es el contrato (como el préstamo, el empeño o depósito y otros) cuya plena validez supone añadir al consentimiento la entrega [*Übergabe*], esto es, "la ejecución efectiva [*wirkliche Leistung*] (*res*, *traditio rei*)", a diferencia del contrato consensual [*konsensual*], en el que basta el consentimiento para la validez plena (*FD* § 79 *Anm.*, 2017, p. 81; 2010, p. 97). Esta es una clasificación "en el derecho positivo [*im positiven Rechte*]" que no afecta a la juridicidad del contrato, a su obligatoriedad [*Verbindlichkeit*], al derecho que surge de la estipulación contractual, sino solamente "al modo y manera de efectuar la prestación [*die Art und Weise des Leistens*]". En este último sentido, por el arbitrio se puede llegar a estipular que la obligatoriedad de una de las prestaciones no figure en el contrato, sino que dependa de la prestación de la otra (*FD* § 79 *Anm.*, 2017, p. 81; 2010, pp. 97-98).

Parecida objeción formula Hegel a una tercera clasificación, entre contratos unilaterales y bilaterales [*einseitige und zweiseitige Verträge*], a la cual considera, como otras clasificaciones contractuales romanas, poco racional, superficial y confusa; está asentada en circunstancias meramente externas, en modos y maneras de su formalidad o de la administración de justicia, o en los efectos de las leyes positivas. Hegel advierte incluso que la estipulación —como establecimiento formal del contrato, incluyente del consentimiento de cada una de las partes— ha sido tratada (malamente por lo antes dicho) como contrato unilateral (*FD* § 77 *Anm.*, 2017, p. 79; 2010, p. 95).

## 6. Discusiones

Son varias las cuestiones que abre el tratamiento hegeliano del contrato, sobre todo la aplicabilidad del concepto de contrato, qué es un contractualismo deficiente y uno excesivo, y la abstracción y la concreción del contrato.

Pese a su dependencia de ambos, se anticipó ya que Hegel discute el derecho romano y kantiano de contratos. En la *Anmerkung* a *FD* § 40, se ve que a Hegel le

parece confusa y desordenada la clásica división [*Einteilung*] entre derechos de personas, de cosas y para acciones [*Personen-Sachen-Recht und das Recht zu Aktionen*], así como la división de Kant entre derechos reales, personales y reales-personales [*sächliche, persönliche und dinglich-persönliche Rechte*], porque entremezclan derechos de la personalidad abstracta [*abstrakte Persönlichkeit*] con derechos que incluyen relaciones sustanciales [*substantielle Verhältnisse*], como las familiares y las estatales (HEGEL, 2017, p. 53; 2010, p. 66). El núcleo de la objeción hegeliana al derecho de Roma radica en que con estas divisiones no se aprecia que la personalidad es más que un estatus o situación [*Stand, Zustand*] particular opuesto a la esclavitud: es "el derecho universal [*das allegemeine Recht*]" o la fuente de todo tipo de determinados derechos a las cosas —siendo cosa todo lo que es exterior [*das Äusserliche*] a la libertad en general, incluyendo también "mi cuerpo, mi vida [*mein Körper, mein Leben*]" (HEGEL, 2017, pp. 53-54; 2010, pp. 66-67). Respecto de Kant, el argumento hegeliano es que los derechos no solo son —como las relaciones de familia— particulares derechos personales de índole real, ni —como el *ius ad rem* romano que surge de una *obligatio*— derechos personales de dar o hacer que surgen de contratos, sino, sobre todo, derechos provenientes del "derecho de la personalidad como tal [*das Recht der Persönlichkeit als solcher*]", nunca derechos sobre una persona [*an eine Person*], sino siempre derechos "sobre algo externo o enajenado por ella, siempre sobre una cosa [*an ein Äusserliches, oder etwas von ihr zu Veräusserndes, immer an eine Sache*]". (HEGEL, 2017, p. 54; 2010, pp. 66-67)[23]

En la *Anmerkung* a *FD* § 75, prosigue la refutación a Kant. Ante todo, por la "infamia [*Schändlichkeit*]" consistente en subsumir al matrimonio bajo el concepto de contrato, con el argumento de que en el matrimonio no hay —como en todo contrato— ese objeto caracterizable como cosa externa individual y enajenable[24]. Tampoco tiene el Estado naturaleza contractual, ni la de un contrato de todos con todos, ni la de un contrato de todos con el príncipe o el gobierno. Si de relaciones hay que hablar, entonces la realidad y el correcto derecho del Estado niega que las

[23] "En ambos [el derecho romano y la *Rechtslehre* kantiana] falta la verdadera noción de persona que necesitamos para entender lo que es un derecho. Pues los derechos como tales son siempre derechos de personas, y no los hay de otra clase que estos. Los conceptos de posición social y de contrato presuponen al de persona y sin este carecen de sentido" (CORDUA, 1992, p. 41).
[24] Por supuesto, Hegel se refiere a KANT, 2005, pp. 97-101.

relaciones estatales sean relaciones contractuales (HEGEL, 2017, p. 78; 2010, p. 93). Vistos contractualmente, los derechos del príncipe y del Estado serían "objetos de contrato [*Vertragsgegenstände*]", algo basado en un contrato, esto es, algo "meramente *común* [*bloss Gemeinsames*] de la voluntad resultante del arbitrio de los que se unen en un Estado". La negación de este contractualismo —como la negación de hacer de derechos y deberes estatales unas relaciones de propiedad privada— tiene un fundamento común: no se debe reducir una esfera como la estatal a una esfera diferente e inferior, como aquella de "las determinaciones de la propiedad privada [*Bestimmungen des Privateigentums*]" (HEGEL, 2017, p. 78; 2010, p. 94)[25]. Hegel mismo remite a su argumentación más detallada cuando trata de la eticidad y el Estado (*FD* §§ 258, 278 y 294 en HEGEL 2017, pp. 201-205, 230-232 y 243-244; 2010, pp. 226-230, 257-258 y 271-272)[26].

En este sentido, ha dicho Hegel en el derecho abstracto, anticipando ideas de la eticidad, que la propiedad común [*gemeinschaftliches Eigentum*] constituye una comunidad disoluble [*auflösbare Gemeinschaft*] y que esta disolución e individualización es un "asunto del arbitrio [*Sache der Willkür*])", esto es, del contrato. Y ha recordado que ello tiene dos límites: "hacia abajo" —se diría— no es posible tal disolución (ni particularización en posesión privada [*Privatbesitz*]) cuando se trata de los objetos elementales [*elementarischer Gegenstände*], mientras que "hacia arriba" las determinaciones de la propiedad privada pueden tener que subordinarse a esferas más altas [*höhere Sphäre*], las del derecho y del Estado, y esto no por el

[25] "La pertenencia a un Estado no forma parte de lo que depende de la voluntad de cada uno: nacemos en una comunidad política y aunque resulta posible cambiarla por otra, no podemos prescindir de la condición de ciudadanos. Las personas particulares no pueden establecer condiciones privadas que determinen su pertenencia al Estado moderno" (CORDUA, 1992, p. 67).

[26] Sobre las insuficiencias que Hegel detecta en el contractualismo, véase *FD* §§ 29, 258, 261 (HEGEL, 2017, pp. 45-46, 201-205 y 208-210; 2010, pp. 54-55, 226-230 y 233-235) y los comentarios kantianos de SCHNÄDELBACH, 1987, pp. 116-128), así como los más ortodoxamente hegelianos de VIEWEG, 2012, pp. 135-136) y JAESCHKE, 2016, pp. 340-341). "Una sociedad de personas privadas sumergidas cada una en su particularidad individual engendra relaciones, según Hegel, que hacen del discurso de la libertad individual una farsa. Partiendo de esto queda claro lo que Hegel en efecto persigue aquí con el reproche de que la teoría social-contractualista confunde la suma de los actos arbitrarios individuales con la universalidad racional: en cuanto esta teoría hace de una fórmula final formal de la sociedad civil un *non plus ultra* por antonomasia de la filosofía política, refleja solamente, según Hegel, tendencias de autodestrucción de aquella sociedad sin que, sin embargo, se le pueda entender desde el punto de vista teórico" (PAWLIK, 2010, p. 58). Como dice Soual, Hegel piensa que las teorías contractualistas del Estado confunden el derecho privado y el constitucional (SUAL, 2006, p. 136).

arbitrio o la privada utilidad, sino solamente debido al "organismo racional del Estado [*vernünftiger Organismus des Staats*]" (*FD* § 46, 2017, pp. 57-8; 2010, p. 71) .

En efecto, solo en la eticidad y con el Estado el contrato adquiere sustancialidad. El contrato es comprendido concretamente cuando se lo considera desde la perspectiva del derecho no solo formal de la personalidad abstracta, sino también desde la perspectiva del derecho propio de la moralidad, del derecho de la eticidad y del derecho del Estado: "cada estadio del desarrollo de la idea de libertad tiene su propio derecho [*hat ihr eigentümliches Recht*], pues es la existencia concreta de la libertad en una de sus determinaciones peculiares" (*FD* §30 *Anm.*, 2017, p. 46; 2010, p. 55). Hay, pues, dos sentidos de derecho: el estricto según el cual el derecho (abstracto y formal) es algo distinguible de la moralidad y la eticidad, y el amplio, en cuya virtud aquel y estas son todas determinaciones del derecho. El espíritu va realizando los momentos de su idea y así va dando contenido a esferas del derecho cada vez más elevadas y concretas (*FD* §30, 2017, p. 46; 2010, p. 55)[27]. Asimismo, hay otros dos ámbitos en los cuales cabe hablar de contrato, además del formal y abstracto: el de la doctrina del Estado (*Staatslehre*) (*FD* § 258, 2017, pp. 201-205; 2010, pp. 226-230) y el de la teoría del derecho de los pueblos (*Völkerrecht*) (*FD* §§ 330 ss., 2017, pp. 269ss.; 2010, pp. 298ss.)[28]. Y ni el sentido amplio de derecho ni los dos ámbitos adicionales y sustanciales para referirse al contrato son objeto de este comentario.

---

[27] Así parafrasea Cordua a Hegel (CORDUA, 1992, p. 29). En este sentido, Kervégan agrega que la figura del contrato, introducida en el derecho abstracto como su más típica expresión (y guardando parentesco con la noción de *volonté de tous* en el sentido de Rousseau), se despliega, sin embargo, en la sociedad civil, o sea, en la esfera económica y social; lo que termina de confirmar, en los términos ya sustanciales de *FD* §217 (HEGEL, 2017, p. 181; 2010, pp. 205-206) que no es el contrato el que se funda en la propiedad, sino la propiedad la que se basa en el contrato [*beruht auf Vertrag*], puesto que la sociedad civil presupone una constitución jurídica, eso que Hegel en *FD* §§ 209-229 (HEGEL, 2017, pp. 175-188; 2010, pp. 198-213) llama una "administración del derecho [*Rechtspflege*]" (KERVÉGAN, 2001, pp. 132 y 139-143). Landau comenta, a su vez, que el posible desarrollo de la persona como propietario (y contratante) no es el objetivo final de Hegel, como atestigua *FD* § 261 (HEGEL, 2017, pp. 208-210; 2010, pp. 233-255) y *Enc* § 537 (1830), sino una presuposición del ordenamiento jurídico y de un Estado efectivamente libre, presuposición que, por lo demás, permite rechazar ciertas interpretaciones totalitarias de la filosofía estatal hegeliana (LANDAU, 1973, pp. 136-137).

[28] SCHNÄDELBACH, 1987, pp. 113-114 desarrolla los dos sentidos de derecho y los tres ámbitos del contrato.

## 7. Transición hacia el ilícito

Por fin, los parágrafos hegelianos dedicados al contrato en el derecho abstracto se cierran con una sintética transición [*Übergang*] desde el contrato hasta el ilícito, injusto o entuerto [*zum Unrecht*]. Hegel afirma que la voluntad común y *en sí* [*an sich*] *idéntica* del contrato, puesta [*gesetzt*] por personas inmediatas relacionadas recíprocamente, es también, después de todo, una voluntad particular [*besonderer Wille*]. Por la inmediatez de estas personas, es contingente [*zufällig*] que su voluntad particular concuerde con la voluntad que es en sí, voluntad esta que solo existe mediante aquella. El ilícito es precisamente la voluntad particular "*para sí diferente* [für sich verschieden]" de la voluntad universal y que pone al "arbitrio y la contingencia de la intelección y del querer [*Willkür und Zufälligkeit der Einsicht und des Wollens*] contra lo que el derecho es en sí [*gegen das auf, was an sich Recht ist*]" (*FD* § 81, 2017, p. 84; 2010, p. 100)[29].

## Bibliografía

AMENGUAL, G. (2001), *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del derecho de Hegel*, Madrid: Trotta.

BROOKS, T. (2017), "Hegel's Philosophy of Law", en: D. Moyar (ed.), *The Oxford Handbook of Hegel*, Oxford: OUP, pp. 453-474.

BYRD, B. & J. HRUSCHKA (2010), *Kant's Doctrine of Right. A Commentary*, Cambridge: CUP.

CORDUA, C. (1992), *Explicación sucinta de la* Filosofía del Derecho *de Hegel*, Santa Fe de Bogotá: Témis.

[29] En la *Anmerkung*, Hegel asegura que "la necesidad lógica más alta [*die logische höhere Notwendigkeit*]" es la que hace [*macht*] el tránsito hacia lo ilícito: los momentos del concepto (derecho en sí o voluntad universal y derecho existente o voluntad particular) son puestos como *diferentes para sí* [für sich verschieden]. Esto pertenece, según Hegel, "a la *realidad abstracta* del concepto". Y es una particularidad de la voluntad para sí que es arbitrio y contingencia, a los cuales se ha renunciado en el contrato solamente en cuanto arbitrio sobre una cosa singular, "pero no en cuanto arbitrio y contingencia de la voluntad misma" (*FD* § 81 *Anm.*, 2017, p. 84; 2010, p. 100). Véanse los comentarios de CORDUA, 1992, p. 72 y de SOUAL, 2006, pp. 147-149, y otra transición sintética en *Enc* § 494 (1830).

CRAMER, K. (1982), "Kant o Hegel. Esbozo de una alternativa relativa a la teoría de la verdad dentro de la filosofía idealista clásica", en: *Anuario Filosófico*, 15 (2), pp. 19-32.

DÜSING, K. (2002), "La subjetividad en la filosofía clásica alemana de Kant a Hegel. Una panorámica a modo de programa", en: *Azafea. Revista de Filosofía*, 4, pp. 97-121.

HEGEL, G.W.F. (2010), *Líneas fundamentales de la Filosofía del derecho*, en: *Hegel II*, trad. M. C. Paredes, Madrid: Gredos, pp. 9-312.

HEGEL, G.W.F. (2015a), "Nachschrift Anonymus (Kiel). Fragment. Wintersemester 1821-1822", en: *Gesammelte Werke. Vorlesungen über die Philosophie des Rechts, Vol. 26.2*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, pp. 593-765.

HEGEL, G.W.F. (2015b), "Nachschrift Heinrich Gustav Hotho. Wintersemester 1822-1823", en: *Gesammelte Werke. Vorlesungen über die Philosophie des Rechts, Vol. 26.2*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, pp. 767-1043.

HEGEL, G.W.F. (2015c), "Nachschrift Karl Gustav Julius von Griesheim. Wintersemester 1824-1825", en *Gesammelte Werke. Vorlesungen über die Philosophie des Rechts, Vol. 26.3*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, pp. 1047-1486.

HEGEL, G.W.F. (2017), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg: Felix Meiner Verlag (que sigue el texto y consigna la paginación de las *Gesammelte Werke*, *Vol. 14.1*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009).

HONNETH, A. (2014), *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, trad. G. Calderón, Buenos Aires: Katz Editores.

HOULGATE, S. (2017), "Property, Use and Value in Hegel's Philosophy of Right", en: D. James (ed.), *Hegel's* Elements of the Philosophy of Right*. A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 37-57.

JAESCHKE, W. (2016), *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*, tercera edición, Stuttgart: Metzler Verlag.

KANT, I. (2005), *La metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos.

KERVÉGAN, J.F. (2001), "La théorie hegélienne du contrat: le juridique, le politique, le social", en: *Revue germanique internationale*, 15, pp. 127-43.

LANDAU, P. (1973), "Hegels Begründung des Vertragsrechts", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 59/1, pp. 117-38.

LÓPEZ, J. & F. ELORRIAGA (2017), *Los contratos. Parte general*, sexta edición, Santiago de Chile: Thomson Reuters.

PAWLIK, M. (2010), "La crítica de Hegel a la filosofía política de Jean Jacques Rousseau", en: *La libertad institucionalizada. Estudios de filosofía jurídica y derecho penal*, trad. J. Perdomo, M. Pons: Barcelona, pp. 51-74.

PEPERZAK, A. (2001), *Modern Freedom. Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Dordrecht: Kluwer.

RITTER, J. (1989), "Persona y propiedad. Un comentario de los §§ 34-81 de los *Principios de la Filosofía del derecho* de Hegel", en: G. Amengual (ed.), *Estudios sobre la* Filosofía del derecho *de Hegel*, Madrid: CEC, pp. 121-142.

SCHNÄDELBACH, H. (1987), "Hegel und die Vertragstheorie", en: *Hegel-Studien*, 22, pp. 111-128.

SOUAL, P. (2006), *Le sens de l'État. Commentaire des Principes de la philosophie du droit de Hegel*, Louvain-La-Neuve: Éditions Peeters.

VIEWEG, K. (2012), *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, München: Wilhelm Fink.

WEINRIB, E. (2017), *La idea de derecho privado*, trad. E. Paez, Barcelona: M. Pons.

WESTPHAL, K. (2020), *Hegel's Civic Republicanism. Integrating Natural Law with Kant's Moral Constructivism*, New York/London: Routledge.

# La culpa en la *Filosofía del derecho*

https://doi.org/10.36592/9786554600750-05

*Javier Balladares*

*Universidad Nacional Autónoma de México*

javierbgz@gmail.com

**Resumen**

En la segunda parte de la *Filosofía del derecho* –es decir, en "La moralidad" –, Hegel pone a la culpa o responsabilidad en relación con el propósito con la finalidad de pensar la unidad y la separación de lo interno y lo externo. En ciertas variantes positivistas se critica que la noción de culpa no sería otra cosa que un efecto retroactivo de la pena. Sabemos que en Hegel la relación entre la responsabilidad y el propósito no está tratada como un tema jurídico en sentido estricto, sino en el ámbito de la moralidad. Aun así, el tratamiento de Hegel puede dar razones para socavar esta representación según la cual la culpa no sería sino un efecto del sistema jurídico.

En el capítulo IX de *El proceso* de Franz Kafka, situados al interior de una catedral, ocurre un diálogo entre Joseph K. y un sacerdote. Este último le informa a su interlocutor que no ve muchas posibilidades de que sea absuelto en su proceso judicial, que en general se le considera ya culpable. Joseph K. responde: "Pero yo no soy culpable [...] es un error. ¿Cómo puede, en general, un ser humano ser culpable? Todos aquí somos humanos, tanto unos como otros." (KAFKA, 1976, p. 180)

Es cierto que en *El proceso* lo que está en juego en primera instancia es el mecanismo externo –la burocracia– que juzga de manera opaca, incluso irracional, al acusado, sin embargo, también está en juego la posición del propio Joseph K., quien no logra salir de su desconcierto, de su extrañamiento de ser considerado culpable por los *otros*. En la línea citada, K cuestiona la misma posibilidad de que un ser humano en cuanto tal sea *culpable*. En cierto modo, para él, los acusadores se exceden en general: no sólo él mismo no es culpable, ningún humano tendría que

serlo. En la catedral, lugar donde ocurre este diálogo, todo ser humano es puesto como limitado, como finito, como una creatura no-libre. Visto desde allí, la misma finitud podría ser la puerta de escapatoria ante toda acusación.

En lo que sigue se intentará seguir el pensamiento de Hegel acerca de la culpa: la culpa humana, por supuesto, pues no hay otra. Intervendrá también la finitud y la libertad, aunque con un acento distinto al de Kafka.

La culpa emerge como momento de la dialéctica de la voluntad libre, específicamente en el primer momento de la moralidad. Aunque ya desde la observación al § 4, Hegel anota la diferencia entre la voluntad libre en su desarrollo filosófico y el psicológico o desde el punto de vista de la representación psicológica: "según el procedimiento de la psicología empírica anterior, se llevaba a cabo la llamada *demostración* de que la libertad es libre a partir de las diversas sensaciones y fenómenos de la conciencia común, como el arrepentimiento, la culpa y otros semejantes, que sólo pueden *explicarse* a partir de la voluntad *libre*." (HEGEL, 2010, § 4, Obs., p.38)

No se trata, entonces, de considerar la culpa como un fenómeno interno –el sentimiento de culpa– desde la psicología, pero tampoco únicamente de la culpa como determinación puramente externa: la declaración del culpable desde el ámbito jurídico. "No hay pena sin culpa [*Nulla poena sine culpa*]" reza una famosa alocución del derecho penal. Pero esta consideración en cierto modo implica que la culpa es únicamente un efecto del juicio. Como señala Carl Schmitt, estaríamos ante una versión puramente jurídica, una versión excluyente de toda psicología. El jurista alemán sugiere que desde aquí se podría llegar a argumentar que la pena precede lógicamente a la culpa, ya que no habría culpa en cuanto tal si ésta no fuera reconocida y castigada. Schmitt escribe:

> [...] lógica e históricamente, la culpa precede al castigo. Esto estaría en oposición consciente con los estudiosos del derecho quienes, como v. Liszt, [...] señalan que el derecho es producto de la necesidad, que uno castiga para defenderse y que la culpa y el sentimiento de culpa del perpetrador es el resultado, no el fundamento, de esta reacción. Se podría argumentar: el castigo precede lógicamente a la culpa, porque si no hubiera castigo, no habría culpa, y el medio más simple para

> deshacerse de los delitos del mundo sería abolir el código penal. La oración "no hay castigo sin culpa" por lo tanto, debería leerse más correctamente como "no hay culpa sin castigo" o, para usar la formulación de Jacques Stern: en lugar de la sentencia "donde no hay culpa, tampoco hay represalia", se diría más correctamente que: "donde no hay represalia, tampoco hay pena (SCHMITT, 1910, pp. 18-19).

Desde ese punto de vista puramente jurídico, la culpa aparece únicamente como un efecto del juicio. Así, la culpa es contingente, podría ser o no, incluso independientemente de que el acto en cuestión realmente tuvo lugar.

El enfoque de Hegel no coincide ni con una versión psicológica ni con un enfoque jurídico-formalista, ambas versiones unilaterales. ¿Cómo lo hace? En la segunda parte de la *Filosofía del derecho* –es decir, en "La moralidad" –, Hegel pone a la culpa o responsabilidad [*Schuld*] no de manera aislada, sino en relación con el propósito. De lo que se trata allí es de pensar la unidad, pero también la separación de lo interno y lo externo. Esto ocurre mediante la acción. O mejor, la acción no es otra cosa que el proceso mediante el cual el propósito y el acto pasan a la existencia.

**Los lados del primer momento de la acción**

*El lado subjetivo*. Hegel señala en el § 105 de la *Filosofía del derecho* que la diferencia entre la voluntad particular del derecho abstracto y la voluntad particular de la moralidad es que la primera es *en sí*, y la segunda *para sí*, es decir, infinita. La primera está determinada como persona, la segunda como sujeto.

El sujeto es una voluntad auto-referida que es particular, que existe (§ 105). Sin embargo la auto-referencia o auto-relación subjetiva continúa siendo ideal. Hegel nos dice que la subjetividad no es el mero sujeto aislado, sino que implica un conjunto o un todo. Es decir, no la subjetividad y el mundo, sino la subjetividad y la realización existente del sujeto. Eso es lo que en el § 107 Hegel llama el derecho de la voluntad subjetiva.

La configuración de la voluntad subjetiva no es entonces únicamente la auto-relación de la voluntad, sino esa auto-relación y su efectuación, su trasponerse en la

existencia [*Daseyn*]. Esa es una primera manera de verlo: se trata del derecho de la voluntad a trasponerse, a realizarse en la existencia. En un segundo momento se trata de reconocer en ese trasponerse solamente lo que ha sido querido por esa voluntad. Esta última parte es la que más ha llamado la atención del problema de la culpa, pero es entendible solamente si consideramos el primer momento.

La voluntad subjetiva entonces no es únicamente el lado subjetivo, sino una configuración que incluye a ese mismo lado subjetivo, el lado objetivo contrapuesto a la primera y lo que los une, la actividad. Así lo señala Hegel en el § 109. Aquí tenemos ya el conjunto, dos lados contrapuestos y la actividad que permite el trasponer de uno sobre el otro: mediante la actividad la subjetividad pone lo suyo en la objetividad. La "actividad –escribe Hegel en el § 109– que consiste en distinguir a ambas y precisamente *para sí* y ponerlas como idénticas" (HEGEL, 2010, p. 119). La actividad es el término medio entre ambos lados contrapuestos. Pero no se trata únicamente de que hay algo que comparten ambos lados, de una especie de espacio de indiferencia entre ambos. Nada de eso. La contraposición diferenciada *está siendo*, la actividad busca identificar los lados de una manera específica: a eso Hegel le llama contenido. En la actividad identificadora predomina el lado subjetivo, pues es el sujeto quien aporta el contenido de su actividad. Por eso, esa actividad no es ciega, sino que tiene un *fin*.

Así llegamos al momento del *propósito*. Pero antes cabe preguntar, ¿cuál es la diferencia entre el *fin subjetivo* y el *propósito*? A primera vista parecen sinónimos; pero hay una diferencia entre ambos. Si tenemos presente que en la acción lo subjetivo está tanto en la voluntad como en lo existente (el acto hecho), la finalidad también está presente en ambos: en la voluntad como fin subjetivo y en la existencia [*Dasein*] como propósito.

Por ello cuando Hegel se refiere –en el § 114– al propósito lo determina como "la acción de que, tal como está realizada en una existencia [*Dasein*] *inmediata*, su contenido es el *mío* propio, que sea así *propósito* de la voluntad subjetiva." (HEGEL, 2010, p. 122)

Es decir, el propósito es la parte del acto que se corresponde con lo *mío*, lo que yo había puesto como fin. Es el fin subjetivo, pero actuado y realizado en lo existente. Esto es importante porque nos ayuda a especificar la concepción de culpa. Esto

ocurre en el § 115 de la *Filosofía del derecho*: "La *finitud* de la voluntad subjetiva en la inmediatez de la acción consiste inmediatamente en que tiene para su acción un objeto exterior *presupuesto* con múltiples circunstancias. El *acto* pone una alteración en esta existencia previamente dada y la voluntad tiene *culpa* [*Schuld*] en ello en la medida en que en la existencia alterada está el predicado abstracto de lo *mío*." (HEGEL, 2010, p. 123)

Lo primero a destacar es la *finitud*. La subjetividad, nos había dicho Hegel es infinita, por el movimiento de auto-referencia. Pero cuando realiza una acción, traspone su fin subjetivo en la existencia. Al hacer eso, realiza el fin, que ahora es propósito. Lo que destaca aquí es que una acción será a la vez exitosa y fallida, en cierto grado. Exitosa porque toda acción, por defectuosa que sea *pone lo mío*, lo propio de la voluntad en la existencia. Es fallida a la vez, porque nunca podrá ser por completo lo existente actuado. Es decir, por un lado, el sujeto no puede tener el conocimiento de todos los factores, condiciones y elementos que están en juego en la existencia. Pero no sólo eso, sino que, el propósito, al ser ya un existente, tiene ahora todas las determinaciones de la existencia [*Dasein*]. Estas determinaciones son, por un lado, que es un existente que está-siendo en sí, y, por otro lado, que es un existente para otros. Respecto a lo primero, Hegel señala en la observación del § 115 que: "Un suceso, un estado de cosas producido, es una realidad efectiva exterior *concreta,* que por eso posee indeterminadamente muchas circunstancias. Cada momento individual, que se revela como *condición, fundamento, causa,* de tal circunstancia, contribuyendo así con lo *suyo,* puede ser considerado como que *siendo culpable* de ello o que por lo menos *tiene culpa* en ello. El entendimiento formal, en un suceso complejo (por ejemplo, la Revolución francesa), tiene pues la elección entre una multitud incalculable de circunstancias para decidir cuál de ellas quiere afirmar que es culpable de ello" (HEGEL, 2010, p. 123).

Respecto al ser para otro, hay que destacar dos cosas. Primero, que el acto, que contiene el propósito, por su mera existencia afectará a otros, que pueden interpretarlo, sentirlo, etcétera, de acuerdo a sus propias consideraciones. Es imposible que el actuante no sólo tenga un control de ello, sino que incluso es muy difícil que las llegue a tener en consideración. He ahí la finitud de la acción de la voluntad subjetiva/moral.

Lo que adicionalmente debe ser destacado respecto al ser-para-otro del acto, es que la acción necesariamente ha de tener en consideración a los otros. Esa es la diferencia entre el devenir existente del fin de la voluntad subjetiva y el devenir existente de la toma de posesión en el derecho abstracto. En la toma de posesión se trataba de la relación directa entre la voluntad particular, que mediante el trabajo altera un existente y pone lo suyo en él. La posesión es la existencia que tiene lo propio de la voluntad. En la moralidad lo que ocurre es distinto, pues el objeto de realización no es una pura existencia, sino una existencia que implica a los otros necesariamente. Cito la observación del § 113 de la *Filosofía del derecho*: "La *existencia* [*Dasein*] que la voluntad se da en el derecho formal es existencia en *una cosa inmediata,* es inmediata ella misma, y no tiene por de pronto para sí ninguna referencia *expresa* al concepto, que como todavía no va contra la voluntad subjetiva no es distinto de ella, ni una referencia *positiva* a la voluntad de otros; según su determinación fundamental, el mandamiento jurídico sólo es *prohibición*." (HEGEL, 2010, p. 121)

O mejor, en el § 52 de las lecciones de 1817/18 (Apuntes de Wannenmann) se lee: "En la voluntad que está-siendo para sí, la autodeterminación particular tiene, de acuerdo a *la forma*, la determinidad de la subjetividad; está en carencia [*Mangel*] respecto a la voluntad que es en y para sí, y frente a ella misma está en contradicción. Así pues, es la superación de esta negación, el transponer de la voluntad que sólo es para sí misma a la existencia [*Dasein*], es decir, a un universal objetivo tal como la voluntad se da a sí misma *como voluntad*, a saber, como *referencia hacia la voluntad* de otros sujetos: una *acción.*" (HEGEL, 2012, p. 108)

La referencia a los otros entonces está necesariamente presente en la acción. Y eso introduce un acento importante respecto a la culpa: forzosamente la acción está vinculada a los otros. Así pues, es absolutamente necesario que toda acción, si es realmente acción, tenga efectos, por un lado. Pero, además, como ya recordamos, la voluntad actuante no puede controlar todos y cada uno de esos efectos, ni por supuesto, tampoco puede controlar el sentido que la acción tiene para los otros. Esto es la finitud de la acción.

En tal sentido, todo sujeto actuante siempre es culpable, en un grado mayor o menor, de los efectos de su acción. Tal vez por ello, en escenarios como el de la

novela de Kafka, la culpa está siempre presente. De manera permanentemente aparece la culpa de esa manera tan acusadora. Pues estamos hablando de los efectos no deseados, ni siquiera previstos por la voluntad actuante. Esos efectos de los que es culpable la voluntad llegan de improviso, sin saber cómo es que aparecieron. Si ha afectado a otra voluntad, eso no lo sabe el sujeto actuante. Tampoco sabe cómo fue que se constituyó ese efecto del que es culpable.

Aquí uno puede recordar esas variantes positivistas del derecho que citábamos al comienzo: si la culpa es externa al sujeto, si éste es culpable de los efectos no previstos por la voluntad, primero habría que verlos. Y si alguien los ve, será otro distinto a esa voluntad actuante. Pero si nadie los ve, no hay culpa. Aquí, la culpa sería no otra cosa que un efecto retroactivo de la pena, pero sin ese carácter arbitrario.

Pero esto es sólo un lado. Hay que salir de allí. El otro lado es que, dice Hegel, esos efectos de los que es culpable la voluntad subjetiva actuante, no le son imputables. Ese es el derecho de la subjetividad, el de sólo reconocer lo suyo sólo si esos efectos producidos en su acción, ese fin realizado en la existencia, tiene relación con lo que ha querido realizar, si ese es su *propósito*.

Esto es crucial, porque matiza lo que señalábamos antes. En efecto, toda acción verdadera, en tanto que es finita, produce efectos que no controla la voluntad actuante. Y por tanto es culpable de ellos. El matiz corregiría esto: sólo es culpable, incluso imputable, de lo que es su propósito. Hay que evitar pensar que este matiz introduce el ámbito de la desfachatez, o el descaro de evadir los efectos de los propósitos.

Hay un amplio rango del posicionamiento del actuante respecto de los efectos de su acción. Hegel introduce aquí el ejemplo de Edipo: "Pues sólo se puede imputar lo que es inherente a la finalidad de la acción. La conciencia heroica se veía a sí misma como una inteligencia infinita y consideraba sus actos como propios en todas las circunstancias. Edipo mató a un hombre que se encontró en el camino, pero era parte de la acción que este hombre era su padre. Sin embargo, la angustia que experimentó a continuación fue tan grande como si esta circunstancia también hubiera estado en su conciencia. El ser humano se atribuye aquí el saber de todo; se imputa a sí mismo que debe saberlo todo, y experimenta la angustia como de quien

ha *actuado.*" (HEGEL, 2012, p. 112) "Uno se puede engañar, en referencia a aquello sobre lo cual se actúa. Estas circunstancias sobre las que yo actúo, determinan la naturaleza de una acción. Pero yo reconozco solamente aquello como acción, sobre lo que yo he tenido conocimiento. Así ocurre con la historia de Edipo. —Su acto fue un parricidio, pero su acción fue únicamente una lucha, que no era nada raro en aquellos tiempos, era una costumbre. Sin embargo él asumió toda la culpa; él se consideró a sí mismo como parricida. Pero esto se explica, porque la diferencia [entre acto/hacer y acción] no se encontraba así en su consciencia de la manera en que se encuentra en nosotros. En la totalidad de la consciencia yacía el todo, o debía yacer todo, de acuerdo al concepto de aquella época. Cuando sufre alguien inocente, éste tiene algo irracional frente a él. –Edipo tenía la sabiduría lo suficientemente elevada como para resolver el enigma de la Esfinge, sin embargo no sabía que [en una pelea] mataba a su padre. Lo trágico es precisamente que sufre siendo inocente; es una venganza superior de que haya querido saber todo. –Solamente permito que se me atribuya aquello que estuvo en mi conocimiento." (HEGEL, 2022, p. 96)

La contraposición entre Edipo y el hombre moderno es muy útil, porque nos muestra cómo este elemento subjetivo está ausente en la antigüedad. En el acto heroico antiguo hay cosas más altas en juego. No sólo la culpabilidad de Edipo, sino la pervivencia de la propia Tebas. Por ello sería degradante para Edipo apelar a su conocimiento. Pero el hombre moderno ya no es un héroe, y en su acción moral no está aún todo en juego. La praxis que ya no es finita, está en la eticidad, un escalón más alto que el de la acción moral.

En Hegel, la culpa muestra sus dos caras. Su generalización en el terreno de la acción, pero también su delimitación.

¿Cómo es posible que un ser humano sea culpable en cuanto tal?, preguntaba Joseph K. Ninguna acción es inocente, solo sería inocente una no-acción, una especie de acción sin efectos. Eso no sería posible por la finitud implicada en toda acción humana. El ser humano que en tanto tal, actúa, precisamente siempre es culpable.

La otra cara es que el derecho de la subjetividad permite limitar la imputabilidad de esa culpa, o de esos efectos. Sólo le es imputable aquello que en efecto haya afectado al ser-para-otro y que además sea parte de su propósito, es

decir, que sea un contenido de su acción, que forme parte de su fin subjetivo traspuesto a lo existente.

**Bibliografía**

HEGEL, G.W.F. (2010), *Líneas fundamentales de la Filosofía del derecho*, traducción de María del Carmen Paredes, Madrid: Gredos.

HEGEL, G.W.F. (2012), *Lectures on natural right and political science. The first Philosophy of Right,* trascripción de Peter Wannenmann, Heidelberg 1817-1818, traducción de J. Michael Stewart y Peter C. Hodson, Oxford: Oxford University Press.

HEGEL, G.W.F. (2022), *Filosofía del derecho (Semestre de invierno de 1819-1820)*, traducción de Fernando Huesca, México: Akal.

KAFKA, F. (1976), *Der Prozeβ*, Berlin: Fischer.

SCHMITT, C. (1910), *Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung*, Breslau: Schletterschen Buchhandlung.

# A pobreza tratada cientificamente na *Filosofia do Direito* de Hegel

https://doi.org/10.36592/9786554600750-06

*Pedro Aparecido Novelli*

*Universidade Estadual Paulista, Campus de Marilia*

pedro.novelli@unesp.br

**Resumo**

A pobreza recebe consideração especial de Hegel em sua *Filosofia do Direito*, na seção dedicada à eticidade e aí no momento da sociedade civil burguesa. No entanto, trata-se de uma questão com a qual o jovem Hegel já se ocupara e que ele identifica como um problema que precisa ser enfrentado e resolvido. Nesse sentido o objetivo principal do presente artigo é apresentar a compreensão hegeliana de pobreza e como ele a caracteriza. Para tanto se busca indicar brevemente porque Hegel se detém sobre o tema em questão e como a trata sob a ótica científica.

**Introdução**

No prefácio de suas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* de 1821 Hegel caracteriza a filosofia como o "agarrar da história no pensamento" (HEGEL, 2009, p. 15) ou, em outras palavras, a história tomada enquanto tal no conceito. O verbo alemão *begreifen*, conceituar, encontra-se em relação direta com o verbo *greifen*, agarrar. Nesse sentido a filosofia e a história são marcadas pela relação que se dá pelo envolvimento e pelo interesse. Também nesse sentido a *Filosofia do Direito* de Hegel parece afirmar que filosofia e história se efetivam pela relação mútua entre si. Desse modo, para Hegel, a filosofia não pode ser, enquanto filosofia, senão o ocupar-se com a história e, esta, por sua vez, somente se dá enquanto o que é na filosofia. Talvez se possa dizer que não haveria filosofia sem história nem história sem filosofia, mas sim uma determinada compreensão tanto de filosofia quanto de

história.[1] Se, para Hegel, a filosofia se ocupa da história e esta se mostra na sua totalidade na filosofia, então nos encontramos aqui, em sentido largo, no âmbito da atividade política o que, aliás, é confirmado pelo próprio Hegel também no prefácio de sua *Filosofia do Direito*. "Esse tratado, na medida em que contém a ciência política, deve, pois, ser apenas a tentativa de conceber e expor o Estado como algo de racional em si." (HEGEL, 2009, p. 15; Hegel, 2010, p. 42) Trata-se nas palavras do filósofo, de uma tentativa (*Versuch*), de um esforço singular a partir de uma subjetividade, do pensador, que é objetivamente determinada no contexto no qual se encontra e que, não somente reconhece tal contexto, mas também se reconhece nele. Pode e deve igualmente haver a tentativa de outros sujeitos que, contudo, precisam se reconhecer objetivamente determinados. Além disso, não se parte de uma completa indeterminação, mas de onde já se encontra, de onde se sabe e se sabe o que quer que seja. A tentativa (*der Versuch*) de Hegel não é a de dizer ou prescrever como o Estado ou qualquer coisa deve ser, mas de como, no caso, o Estado pode ser tanto concebido quanto compreendido racionalmente. A tentativa hegeliana não se antecipa ao que é considerado, mas se constitui a partir daí, do que já está dado, ou melhor, do que é enquanto pensado, quisto e feito pelos seres humanos, ou seja, pela história. É precisamente nessa linha que a pobreza será considerada na *Filosofia do Direito* de Hegel. A pobreza não é objeto corrente da investigação filosófica muito embora possa ser investigada filosoficamente. Tomar a pobreza como objeto de investigação filosófica significa reconhecer aí a necessidade de conhecê-la não somente como fenômeno histórico, mas também filosófico ou assumir a lógica da política. A filosofia política é a política tomada filosoficamente, isto é, como um problema filosófico. Daí, a consideração da pobreza pela filosofia se torna um problema filosófico. A resolução desse problema, em Hegel, passa obrigatoriamente pela resolução tanto filosófica quanto política. A resolução filosófica não é uma resolução meramente intelectual em Hegel, mas necessariamente uma resolução que se efetiva, que se realiza, que se torna, enfim, racional. A resolução política não é igualmente mera abstração nem exercício intelectual ou ainda obra do acaso, mas o

---

[1] "Mas o que é aqui pressuposto é a maneira filosófica de progredir de uma matéria a outra e de demonstrá-la cientificamente [;] esse modo especulativo de conhecimento em geral distingue-se essencialmente de outro modo de conhecimento." (HEGEL, 2009, p. 5; HEGEL, 2010, p. 32)

que se quer e se quer no que se faz. É precisamente nesse quadro que o Estado, por exemplo, em Hegel, deve ser compreendido, ou seja, como auto efetivação racional livre dos sujeitos que querem para si tal determinação, cuja influência remete ao movimento iniciado por Lutero e, ainda, segundo as condições legais regulamentadas como a igualdade e a justiça enfatizadas no momento da Revolução Francesa. Em suma, trata-se do que os seres humanos efetivaram na história mesmo muitas vezes não sabendo exatamente que eles eram os únicos e absolutos autores (JAESCHKE, 2013, p. 62).

**A herança luterana de Hegel e sua visão da pobreza**

Segundo Hegel a Reforma de Lutero lançou tamanha luz e com tal intensidade que tudo foi transfigurado[2]. A pobreza mesma foi atingida por essa luz que a destronou da santidade e do posto de classe privilegiada. O elogio da pobreza nas Bem-aventuranças passou da expressão encontrada em Lucas de "Felizes os pobres"[3] para a perspectiva em Mateus de "Felizes os pobres em espírito"![4] Com Lutero a pobreza deixa de ser uma virtude ou um indicativo de beneplácito para se tornar uma situação a ser superada. Lutero vê a mendicância como um embuste, pois se coloca como uma possibilidade de sobrevivência econômica tanto intencional quanto forçada. No entanto, uma e outra forma se constituem num grande perigo para uma vida em segurança, pois compromete aqueles que rejeitam a mendicância através do trabalho. Para Lutero a pobreza não é uma oportunidade para que alguém possa se redimir seja sendo ajudado ou ajudando, pois isso implica numa barganha que estabelece um preço através das ações realizadas perante Deus. Não são as obras que salvam, mas a fé. Não há uma forma de pobreza, segundo Lutero, que possa ser melhor do que a outra e que, portanto, tenha motivo para permanecer o que é. Além disso, a pobreza não se constitui num meio para que Deus seja alcançado porque Lutero inaugura a mediação direta entre o ser humano e Deus. Isso elimina

---

[2] "Zuerst haben wir die *Reformation* als solche zu betrachten, die alles verklärende Sonne, die auf jene Morgenröte am Ende des Mittelalters folgt, dann die Entwicklung des Zustandes nach der Reformation und endlich die neueren Zeiten von dem Ende des vorigen Jahrhunderts an." (HEGEL, 1970b, p. 491)
[3] Lc 6, 20.
[4] Mt 5, 23.

toda e qualquer autoridade e ou determinação externa que obrigue o sujeito a se mover na direção do divino. O sujeito se tem agora absolutamente capaz de se autodeterminar diante de Deus e não é mais seu estilo de vida, nem qualquer determinação exterior que pesará a seu favor, mas tão somente sua fé ou ele mesmo enquanto crente (GEREMEK, 1988). Isso significou, para Hegel, o ingresso do ser humano em sua interioridade, pois desse modo o princípio da subjetividade tornou-se momento da própria religião (HEGEL, 1970b, p. 53). O ser humano é posto como capaz de tomar suas próprias decisões inclusive em relação ao divino através de sua razão, de seu pensamento segundo o qual ele interpreta um texto comum, a Bíblia, como o que se encontra ao seu alcance. Ele se põe como autoridade para si não se diferenciando nem como leigo nem como clérigo (HEGEL, 1999, p. 498). Não somente é dada ao ser humano comum a certeza de que também ele experimenta a verdade em seu coração e mente, mas também a convicção de que ele por si mesmo pode, se assim o desejar, aceitar o que sua razão confirma como verdade (HEGEL. 1999, p. 498). A verdade não se funda mais sobre a opinião, mas sobre o pensamento que justifica a crença (HEGEL, 2010, p. 27). Já que o ser humano passa a se assumir como a medida das coisas e, sua vida passa também a ser sua determinação, então, de igual modo a pobreza não pode mais ser tomada como um acaso ou infortúnio permanentes (LUTHER, 1983). O pobre não é mais o que tão somente precisa se resignar enquanto tal, mas é alguém que se encontra no que quer e porque quer. A pobreza não é a natureza nem o destino de muitos. A natureza e o destino de todos é a atividade que se dá no processo de constante formação de si. Essa parece ser a convicção hegeliana como um luterano assumido[5]. O trabalho surge aqui como prefigurando a modernidade do sujeito ativo.

> A ociosidade não é mais considerada como santa, ao contrário, se considera como mais valioso que o homem, submetido à dependência, aquele que se faça independente, através da atividade, do entendimento e do trabalho. É mais probo o homem que tem dinheiro para comprar, ainda que seja para satisfazer

[5] "Wir Lutheraner –ich bin es und will es bleiben– haben nur jenen ursprünglichen Glauben." (HEGEL, 1969ss., p. 60)"

> necessidades supérfluas do que dissipar seus bens em favor de desocupados e mendigos [...].[6]

A verdade do sujeito se encontra não na particularidade de sua situação como, por exemplo, a pobreza, mas na universalidade de sua liberdade que consiste em superar o momento do particular pela determinação autoimposta (RITTER, 2003).

A dessacralização da pobreza operada por Lutero é assumida por Hegel como a afirmação do princípio da atividade pelo qual o ser humano se determina[7]. Contudo, isso não significa que a pobreza deixará de ter sua justificação, mas que ela não se dá por si nem se encontra ou se constitui numa realidade apartada da totalidade da existência humana, mas sim que será agora compreendida no contexto das relações humanas e em especial da sociedade civil burguesa.

## A questão da pobreza

Para Hegel, a pobreza é uma das questões mais importantes que a sociedade moderna deve vir a considerar[8]. Mas, onde reside tal importância? Seria na necessidade de assumir a pobreza como uma construção da própria sociedade? No temor que a pobreza representa como ameaça aos não pobres?[9] Para Hegel o pobre é caracterizado como aquele que foi privado das vantagens da sociedade civil burguesa[10] inclusive com respeito à segurança de sua existência. Se, por um lado, a pobreza se apresenta como resultado da relação do indivíduo com o todo da

---

[6] "Die Arbeitslosigkeit hat nun auch nicht mehr als ein Heiliges gegolten, sondern es wurde als das Höhere angesehen, daß der Mensch in der Abhängigkeit durch *Tätigkeit* und Verstand und Fleiß sich selber unabhängig macht. Es ist rechtschaffener, daß, wer Geld hat, kauft, wenn auch für überflüssige Bedürfnisse, statt es an Faulenzer und Bettler zu verschenken [...]". (HEGEL, 1999, p. 503). Tradução do autor.

[7] "Armut [...] für höher als Besitz und von Almosen zu leben für höher als von seinen Händen Arbeit sich redlich zu nähren; jetzt aber wird gewusst, dass nicht Armut als Zweck das Sittlichere ist, sondern von seiner Arbeit und dessen, was man vor sich bringt, froh zu werden." (HEGEL, 1970b, p. 49)

[8] "Die wichtige Frage, wie der Armut abzuhelfen sei, ist eine vorzüglich die moderne Gesellschaft bewegende und quälende." (HEGEL, 2009, § 244, Z.)

[9] Segundo Wood, a exclusão de alguns se deve em Hegel pela sua posição social e disposição ética, como camponeses e mulheres, porém ele indica que Hegel reconhece a exclusão injustificada de muitos na sociedade civil burguesa. (WOOD, 1996, p. 247)

[10] "Erwerbsfähigkeit von Geschicklichkeiten, Bildung überhaupt auch der Rechtspflege, Gesundheitssorge, selbst oft des Trostes der Religion usf." (HEGEL, 2009, § 241)

sociedade[11], por outro lado, a pobreza também resulta da ação do todo sobre o indivíduo[12]. É importante e até necessário mencionar que, para Hegel, a pobreza tem sua origem no momento da sociedade civil burguesa[13], pois aí se dá a diferença que iguala pelo interesse e diferencia pela satisfação do interesse[14]. A pobreza não recebe a consideração por parte de Hegel em suas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* nem na seção dedicada ao Direito Abstrato nem na Seção sobre a Moralidade. Isso não significa que a pobreza não possua raízes nas instâncias nas quais não é formalmente mencionada. Como afirma Teichgraeber todo e qualquer tema tratado por Hegel em sua filosofia somente recebe tratamento adequado na medida em que é considerado na totalidade de seu sistema. Por isso, o tratamento dispensado à propriedade na seção dedicada ao Direito Abstrato não expõe a sua completa realidade. Nesse sentido a pobreza não pode ser dissociada da

[11] "Aber ebenso als die Willkür können zufällige, physische und in den äußeren Verhältnissen (§ 200) liegende Umstände Individuen zur *Armut* herunterbringen, einem Zustande, der ihnen die Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft läßt und der —indem sie ihnen zugleich die natürlichen Erwerbsmittel (§ 217) entzogen [hat] und das weitere Band der Familie als eines Stammes aufhebt (§ 181)— dagegen sie aller Vorteile der Gesellschaft". (HEGEL, 2009, § 241)

[12] "Die *Möglichkeit der Teilnahme* an dem allgemeinen Vermögen, das *besondere* Vermögen, ist aber *bedingt*, teils durch eine unmittelbare eigene Grundlage (Kapital), teils durch die Geschicklichkeit, welche ihrerseits wieder selbst durch jenes, dann aber durch die zufälligen Umstände bedingt ist, deren Mannigfaltigkeit die *Verschiedenheit* in der *Entwicklung* der schon *für sich ungleichen* natürlichen körperlichen und geistigen Anlagen hervorbringt — eine Verschiedenheit, die in dieser Sphäre der Besonderheit nach allen Richtungen und von allen Stufen sich hervortut und mit der übrigen Zufälligkeit und Willkür die *Ungleichheit des Vermögens und der Geschicklichkeiten* der Individuen zur notwendigen Folge hat." (HEGEL. 2009, § 200). „Im Verhältnisse zu äußerlichen Dingen ist das *Vernünftige*, daß Ich Eigentum besitze; die Seite des *Besonderen* aber begreift die subjektiven Zwecke, Bedürfnisse, die Willkür, die Talente, äußere Umstände usf. (§ 45); hiervon hängt der Besitz bloß als solcher ab, aber diese besondere Seite ist in dieser Sphäre der abstrakten Persönlichkeit noch nicht identisch mit der Freiheit gesetzt. *Was* und *wieviel* Ich besitze, ist daher eine rechtliche Zufälligkeit." (HEGEL, 2009, § 49)

[13] "Die Familie tritt auf natürliche Weise und wesentlich durch das Prinzip der Persönlichkeit in eine *Vielheit* von Familien auseinander, welche sich überhaupt als selbständige konkrete Personen und daher äußerlich zueinander verhalten. Oder die in der Einheit der Familie als der sittlichen Idee, als die noch in ihrem Begriffe ist, gebundenen Momente müssen von ihm zur selbständigen Realität entlassen werden; — die Stufe der *Differenz*." (HEGEL, 2009, § 181)

[14] "Meinen Zweck befördernd, befördere ich das Allgemeine, und dieses befördert wiederum meinen Zweck." (HEGEL, 2000, § 184, Z.) "Der selbstsüchtige Zweck in seiner Verwirklichung, so durch die Allgemeinheit bedingt, begründet ein System allseitiger Abhängigkeit, daß die Subsistenz und das Wohl des Einzelnen und sein rechtliches Dasein in die Subsistenz, das Wohl und Recht aller verflochten, darauf gegründet und nur in diesem Zusammenhange wirklich und gesichert ist. — Man kann dies System zunächst als den *äußeren Staat*, - *Not*- und *Verstandesstaat* ansehen." (HEGEL, 2009, § 183) "Im *System der Bedürfnisse* ist die Subsistenz und das Wohl jedes Einzelnen als eine *Möglichkeit*, deren Wirklichkeit durch seine Willkür und natürliche Besonderheit ebenso als durch das objektive System der Bedürfnisse bedingt ist; durch die Rechtspflege wird die *Verletzung* des Eigentums und der Persönlichkeit getilgt." (HEGEL, 2009, § 230)

tematização da propriedade (TEICHGRAEBER, 1977, p. 47). Contudo, o lugar da pobreza explicitamente tratada é no momento da realização das relações entre os indivíduos e destes na coletividade, isto é, na eticidade. Contudo, mesmo aí a pobreza é tratada não na família e nem no Estado, mas precisamente na sociedade civil burguesa. A sociedade civil burguesa não é uma extensão da família e a relação entre os sujeitos não é a mesma existente na família. A família não se encontra isenta do conflito, mas sua resolução não obrigatoriamente isola seus membros, pois o laço afetivo mesmo que estremecido permanece pelo menos como reconhecimento da pertença à organização familiar. A sociedade civil burguesa, pelo contrário, preza o sentimento e o afeto se estes contribuem para a realização dos interesses[15]. Muito embora o trabalho seja exigido, no âmbito da sociedade civil burguesa, como forma de autodeterminação, não deixa a arbitrariedade de ditar o movimento da sociedade civil burguesa porque as flutuações entre o que se produz e o que se consome não são reguladas pelos interesses da universalidade[16]. Que se queira na sociedade civil burguesa a satisfação de todas as necessidades ou que ela seja o espaço da satisfação não se trata mais do que um desejo cuja realização jamais se dará. A igualdade entre seus membros não vai além da troca de mercadorias de igual valor conforme posteriormente indicado por Marx no *Capital* e, que Hegel já havia reconhecido em seu tempo (SIEMENS, 1997, pp. 617-637).

> Que todos os homens devam ter os recursos para atender a seus carecimentos, de um lado, é um desejo moral, e enunciado nessa indeterminidade, é certamente bem-intencionado, mas, como em geral, o meramente bem-intencionado nada tem de objetivo (;) de outro lado, os recursos são algo diferente da posse e pertencem à outra esfera, à sociedade civil burguesa." (HEGEL, 2010, § 49)

---

[15] A sociedade civil burguesa é identificada por Hegel como „Boden der Vermittlung" (HEGEL, 2009, § 182) na qual "alle Einzelheiten, alle Anlagen, alle Zufälligkeit der Geburt und des Glücks sich frei machen [...] wo die Wellen aller Leidenschaft ausströmen". (HEGEL, 2009, § 182)

[16] "Die bürgeliche Gesellschaft bietet in diesen Gegensätzen und ihrer Verwicklung das Schauspiel ebenso der Ausschweifung des Elends und des beiden gemeinschaftlichen sittlichen Verderbens dar" e "Wimmeln der Willkür". (HEGEL. 2009, § 185 e HEGEL. 2000, § 189 Z.) E ainda, "Alles Partikulare wird insofern ein Gesellschaftliches; in der Art der Kleidung, in der Zeit des Essens liegt eine gewisse Konvenienz, die man annehmen muß, weil es in diesen Dingen nicht der Mühe wert ist, seine Einsicht zeigen zu wollen, sondern es am klügsten ist, darin wie andere zu verfahren." (HEGEL. 2000, § 192, Z.)

O que é não somente provável, mas também bastante claro é que a sociedade civil burguesa quer sua porção de pobreza que sirva como meio de satisfação para suas necessidades de forma barata e abundante, pois é próprio de sua organização acumular e concentrar a satisfação e não a sua partilha mesmo porque não há o bastante para todos igualmente. Uns deverão se contentar com alguma coisa, mas isso não exclui a possibilidade real de que uns experimentarão a carência total ou nenhuma satisfação. Por isso, a pobreza é um efeito direto da produção da própria sociedade civil burguesa. Nesta a existência somente é garantida pelo trabalho seja na relação direta com a natureza, seja na sua transformação ou no gerenciamento dos momentos anteriores. Esses três momentos constituem a compreensão de classes em Hegel. As classes (Stände) são determinações diante da universalidade abstrata da sociedade civil burguesa. Segundo Hegel se faz necessária a pertença à sociedade civil burguesa, o que ele já compreende na família e aplica também ao Estado, através de uma determinação pela qual o sujeito tanto se reconheça quanto seja reconhecido (HEGEL, 2000, § 207, Z.). "Uma pessoa sem classe é uma mera pessoa privada e não se encontra na universalidade efetiva." (HEGEL, 2000, § 207, Z.) "[...] Não ser membro de um estado significa que a pessoa é nada, ninguém." (NEOCLEOUS, 1996, p. 8) O pobre por não possuir nenhuma identificação com classe alguma, segundo a divisão hegeliana, ou seja, classe agrícola, industrial ou burocrática, não se constitui em substancialidade alguma. Como não produz, não transforma e não administra não se determina no Estado. É no máximo uma aparição social que não possui nenhuma determinação. Não é nem uma classe em si porque pela sociedade civil burguesa os não trabalhadores não são aí por ela formados[17]. Que representação podem estes ter? Como podem participar sem fazer parte? Em Hegel não é possível encontrar uma resposta, que avance para além da constatação, para tais indagações na sociedade civil burguesa, pois esta não supera suas próprias determinações, ou seja, a resolução das contraposições estabelecidas pelo ser da sociedade civil burguesa somente é obtida com a suprassunção da mesma sociedade civil burguesa. Isto tem seu momento e lugar no Estado. Novamente deve

---

[17] "Der konkrete Staat ist das in seine besonderen Kreise gegliederte Ganze; das Mitglied des Staates ist ein Mitglied eines solchen Standes; nur in dieser seiner objektiven Bestimmung kann es im Staate in Betracht kommen." (HEGEL, 2009, § 308)

ser perguntado: por que a sociedade civil burguesa se preocuparia com isso? Mais do que isso: por que deveria haver qualquer preocupação com isso seja a partir da perspectiva que for? Quem são esses que fazem por merecer tanta preocupação? O que é que há para ser visto neles? Fala-se aí de sujeitos? O que se quer para eles é o que os que não são como eles possuem e são?

**A diferença que caracteriza a existência da sociedade civil burguesa diferencia também os pobres entre si**

O movimento interno da sociedade civil burguesa não realiza a satisfação de todos os seus membros, mas, pelo contrário, produz a diferenciação da satisfação sempre para mais e para menos. A generalização da satisfação pode ser tratada como uma coincidência momentânea, porém não há como ser resultado de intenção alguma[18]. Como a sociedade civil burguesa é guiada pela comunidade do interesse ela não se interessa, por sua própria natureza e ou essência, pelo desinteressante ou pelo que se ausenta do interesse. Aqueles que se ausentam formalmente em relação ao interesse procuram se beneficiar pelo desinteresse, porém ainda dentro do paradigma do interesse da sociedade civil burguesa. Contudo, há ainda aqueles que são relegados ao desinteresse e dentre estes excluídos há ainda outros muito mais excluídos. Tal distinção aparece na obra de Hegel com os termos "Arme" (pobre) e "Pöbel" (populaça). O termo "pobre" é mencionado pela primeira vez nos *Primeiros Escritos* segundo a edição das *Werke* da Suhrkamp (HEGEL, 1970, p. 403). Aqui se refere Hegel à pobre formação do espírito judaico que não compreendia a relação de Jesus com Deus. No mesmo texto é empregada por Hegel a palavra Pöbel referindo-se à multidão de cristãos que tomam Deus como sua fonte de satisfação principalmente material (HEGEL, 1970, p. 35). Na *Filosofia do Direito* a palavra pobre é mencionada por Hegel, conforme a edição da Suhrkamp, nas anotações de página do autor referentes às explicações do parágrafo 3, sendo que na mencionada passagem Hegel se reporta às cidades imperiais pobres (HEGEL, 1970, § 3). O termo

[18] HORSTMANN em *Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft* sugere que diversos intérpretes de Hegel consideram que este toma a sociedade civil burguesa como um cavalo de Tróia ou presente de grego que não cumpre o que promete. (HORSTMANN, 2017, p. 193)

Pöbel, por sua vez, surge pela primeira vez na *Filosofia do Direito* no parágrafo 240 na seção dedicada à eticidade. Aí Hegel insiste na não necessidade de existência de uma populaça destituída das condições de sobrevivência e que não se deve aceitar tal estado de coisas (HEGEL, 1970, § 240). No parágrafo apenas citado, mais claramente nas explicações orais, *Zusätzen*, Hegel deixa claro e indica que a sociedade civil burguesa pode e deve ser parte da solução do problema. Cabe agora oportunamente considerar essa e, porventura, outras soluções hegelianas para a pobreza.

O cuidado dos pobres através da própria sociedade civil burguesa recebe tratamento formal, mas não deixa de passar pela incorporação ao ser da mesma sociedade civil burguesa. "Do mesmo modo, se os indivíduos dissiparem a segurança da sua subsistência e da sua família, tem a sociedade o direito e o dever de os tutelar e de realizar os fins que lhes pertencem na sociedade, bem como os que lhes são particulares." (HEGEL, 2010, § 240) Apesar de sua riqueza Hegel reconhece que a sociedade civil burguesa não é rica o suficiente para sanar por completo o problema da pobreza. Além disso, se a intervenção for através do investimento direto sobre a pobreza, a sociedade civil burguesa teria que deixar de ser o que é, pois seu princípio deixaria de ser o princípio da diferenciação. "[...] Se fornecerem os meios, a subsistência ficará assegurada aos miseráveis sem que tenham de recorrer ao trabalho, o que é contrário ao princípio da sociedade civil burguesa e ao sentimento individual de independência e honra". (HEGEL, 2010, § 245) E "deste modo se mostra que, apesar do seu excesso de riqueza, não é a sociedade civil suficientemente rica, isto é: na sua riqueza, não possui a sociedade civil burguesa bens suficientes para pagar o tributo ao excesso de miséria e à sua consequente plebe." (HEGEL, 2010, § 245) O cuidado que a sociedade civil burguesa pode dispensar aos pobres falseia o que significa pertencer aos seus quadros porque ela não é uma outra forma da família e a ligação entre os sujeitos somente se dá pela atividade comum do trabalho. Os pobres não são os filhos menores dessa "família" e não são igualmente nem desejados, nem tomados como responsabilidade desses seus pais. A sociedade civil burguesa não se vê como responsável pelos efeitos colaterais, na verdade diretos, de sua organização. Aqueles que não trabalham devem se encontrar e ou se pôr no processo de inserção no trabalho que não se tolera que perdure indefinidamente, pois

se trata de se ocupar pelo trabalho o mais rapidamente possível. Aqueles que permanecerem na situação de procura permanente pelo trabalho serão gradativamente expurgados para o consumo das sobras da sociedade. A crença que se desperta nos pobres pela ajuda instituída que se dá a eles é a de que somente pela tutela é que conseguirão se estabelecer enquanto sujeitos dignos. Desse modo, na medida em que seu sustento lhes é garantido por outros sem que eles mesmos tenham que fazer algo que não seja permanecer como estão, o que se acaba por confirmar neles é que eles mesmos não se encontram em condições de buscar a própria dignidade e ou valorização pela sua atividade. Também não se pode garantir que qualquer esforço empreendido por eles resulte obrigatoriamente na efetivação dos objetivos escolhidos. Os bens à disposição na sociedade civil burguesa não se encontram ao alcance de todos. Tudo pode ser desejado, mas nem tudo pode ser obtido nem conquistado.

A mendicância pública aparece como a mais antiga forma de reação contra a pobreza chegando até a ser protegida, como no caso da Grã-Bretanha, e até tolerada socialmente.

> O meio que se revelou mais eficaz contra a pobreza, bem como contra o desaparecimento da honra e do pudor, bases subjetivas da sociedade, e contra a preguiça e a dissipação que originam a plebe, foi, sobretudo na Escócia, abandonar os pobres ao seu destino e entregá-los à mendicidade pública. (HEGEL, 2010, § 245)

Aparentemente para Hegel a mendicância seria um meio de sobrevivência para os pobres e mais ainda para a plebe[19]. Em se tratando de uma possibilidade, então se poderia concluir que se trataria de uma forma aceitável de trabalho ainda que minimamente qualificável como atividade de autodeterminação. Contudo, Hegel também adverte tratar-se de um abandono dos pobres à própria sorte. Seu destino, conforme as palavras de Hegel, não se encontra com isso em suas mãos, mas fica

---

[19] Charles Taylor mostra que inclusive em sociedades modernas persiste o dilemma hegeliano: "The modern ideology of equality and of total participation leads to a homogenization of society. This shakes men loose from their traditional communities but cannot replace them as a focus of identity" (TAYLOR, 1975, p. 414).

entregue ao arbítrio do sentimento que ora se solidariza ora se retrai na consideração das próprias necessidades. Curiosamente a mendicância se apresenta como uma empreitada contra a pobreza atacando precisamente o que causa a plebe, ou seja, a preguiça e a dissipação. Entretanto, para Hegel, nem a preguiça nem a dissipação são características inatas ao homem, pois ele reconhece que o homem não se determina pela natureza, mas nela[20].

A mendicância parece também sugerir uma certa habilidade por parte dos pobres. A auto exposição da necessidade gritante ou nem tanto situa a questão da pobreza diante das vontades particulares e não mais da coletividade. Somente como coletividade organizada é que podem lidar com tamanho desafio constante e crescente. Na particularidade a resolução permanece na arbitrariedade e na indeterminação. A institucionalização da mendicância pode se constituir no reconhecimento de um momento de passagem, porém, como o indivíduo fica entregue à própria sorte, a decisão de sua saída daí ou de sua passagem, também se coloca sob seu arbítrio.

A lição aprendida por Hegel de Lutero é a da autodeterminação do sujeito. Se este se entregar ou for entregue à mendicância ele retornará à compreensão Pré-Reforma segundo a qual a pobreza representaria o lugar de excelência do divino e, consequentemente, merecedor de cuidados distintivos de todos. A resolução da pobreza através da caridade se constitui numa depreciação do sujeito colocando-o sob o domínio de outras vontades que não a própria. Essa situação de permanente infância do sujeito também o relega à tutela permanente de quem o mantém sempre na posição de amparado. Isso, segundo Hegel, estabelece o processo de formação da plebe que acaba por se entregar à inatividade. Suas forças e disposições para a independência são gradativamente minadas. "Um homem que tenha mendigado uma vez, logo perde sua disposição para trabalhar e acredita ter daí um direito de viver sem trabalhar." (HEGEL, 2005, § 241)[21] Em contraposição a isso acrescenta Hegel

[20] "Com o nome de purificação dos instintos, representa-se em geral a necessidade de os libertar da sua forma de determinismo natural imediato, da subjetividade e da contingência do seu conteúdo, para os referir à essência que lhes é substancial. O que há de verdade nesta aspiração imprecisa é que os instintos devem reconhecer-se como o sistema racional de determinação voluntária. Apreendê-los assim conceitualmente constitui a conteúdo da ciência do direito." (HEGEL, 2010, § 19)

[21] "Ein Mensch, der einmal gebettelt, verliert bald die Gewohnheit zu arbeiten, und er glaubt einen Anspruch darauf zu haben, ohne Arbeit zu leben." (HEGEL, 2005, § 241). Tradução do autor.

que "[...] na sociedade civil burguesa cada um tem o direito de existir através de seu trabalho" (HEGEL, 2005, p. 222)[22]. A mendicância desemboca, segundo Hegel, invariavelmente na miséria que se torna extrema de forma vertiginosa. Esta não se resolve por si mesma se não for confrontada pela contradição que se instaura entre a concentração da riqueza e sua completa exaustão encarnada na plebe[23]. Hegel identifica essa possibilidade de se lidar com a pobreza, porém não se trata para ele de uma solução que possa ser generalizada nem que se constitua no mais desejável com o que se aprendeu com a história até seu momento.

**Conclusão ou oclusão?**

> Examinar algo racionalmente não quer dizer acrescentar de fora uma razão a nível do objeto e assim elaborá-lo, ao contrário, o objeto é racional por si mesmo; aqui é o espírito em sua liberdade, o cume mais elevado da razão consciente de si que se dá efetividade e se produz enquanto mundo existente; a ciência tem somente a tarefa de levar à consciência esse trabalho próprio da razão da Coisa. (HEGEL, 2010, § 31)

Imediatamente a pobreza é tomada como o que tem sua razão de ser fora de si, num outro que não é ela mesma. Com isso a riqueza se contraporia à pobreza e faria com que a pobreza pudesse ser compreendida do ponto de vista que ela não é. A riqueza é aqui o elemento a ser confrontado, combatido e eliminado. Também imediatamente a pobreza é tomada a partir de si sem relação necessária com qualquer outra situação. A pobreza é, por conseguinte, o que é devido a incapacidade, o despreparo, o desinteresse que a caracterizam. A razão de ser da pobreza é inerente a ela mesma. O pobre merece ser pobre porque não é capaz de participar da luta diária pela sobrevivência. O pobre não faz por merecer a riqueza e, obviamente, a

---

[22] "Was den Pöbel ausmacht, ist eigentlich die Gesinnung das Gefühl der Rechlosigkeit und der Erzeugung des Pöbels setzt voraus einen Zustand in der bürgerlichen Gesellschaft in dem jeder Rechte hat in der bürgerlichen Gesellschaft hat jeder den Anspruch durch seine Arbeit zu existieren; erlangy er nun durch seine Tätigkeit dies Recht nicht, so befndet er sich in einem Zustand der Rechtlosigkeit, er kommt nicht zu seinem Recht und dies Gefühl ist es, das diese innere Empörung hervorbringt." (HEGEL. 2005, § 244). Tradução do autor.

[23] "Die abscheulichsten Pöbel, den die Phantasie sich gar nicht mehr vorstellen kann, ist daher in England." (HEGEL, 2005, § 244)

riqueza não pode ter um pobre participando dela. Ora, em ambos os casos o mal da pobreza ou se encontra na riqueza ou na própria pobreza. O engano e a inverdade grassam em ambas as direções. A riqueza não é um mal, pois é o que os seres humanos conjuntamente produzem. Certamente o problema reside no fato de que embora se trate de uma produção conjunta ela não é desfrutada conjuntamente. A riqueza é a supressão de toda e qualquer necessidade e é o que todos os seres humanos buscam. Não se confunda riqueza com luxo ou esbanjamento. São coisas bem diferentes. O capital gera riqueza e isso prova a capacidade humana de criar valor. A riqueza, portanto, não é um mal. A pobreza, por sua vez, é um mal, pois se se encontra desprovida de acesso à riqueza ela não pode ser vista como desejável nem aprovável. Na medida em que a pobreza significa e se traduz por falta, carência, necessidade extrema ela não pode ser algo bom e talvez se transforme inclusive num empecilho para a presença do bem em seu meio. Não se nega aqui a solidariedade que a pobreza acaba por promover entre todos os necessitados que já não tendo muito compartilham até o pouco que possam ter. A pobreza não deve ser a condição para a solidariedade entre os seres humanos, mas a riqueza sim porque é a expressão da satisfação que pode ser universalizada sem que os necessitados se tornem ainda mais necessitados. "O universal, em sua significação verdadeira e abrangente, é, aliás, um pensamento do qual se deve dizer que custou milênios antes de penetrar na consciência dos homens (...)." (HEGEL, 1995, § 163)

A visão individual e mais ainda particular do mundo, do que é, se dá o direito de considerar a universalidade desde si e, portanto, de a traduzir numa abstração ou mera formalidade cujo conteúdo é inteiramente arbitrário. A universalidade ainda é confundida com a generalidade que resulta na compreensão de que se trata de algo abstrato sobre o qual se pode dizer tudo e nada porque o que acontece de fato, verdadeiramente, se dá ao nível de cada caso conforme o sujeito particular apreende. Dir-se-ia que o mundo não é melhorado, corrigido no geral, mas nas ações localizadas. Na arte cada um vê o que mais lhe atrai o olhar. Na religião a divindade é conceituada pela livre interpretação. Na filosofia haveria tantos sistemas quantos se entende que são necessários. Não alcançamos ainda o conceito de universalidade. Estacionamos na sua manifestação na particularidade. Não completamos o círculo que nos mostra que a particularidade somente manifesta a

universalidade porque a universalidade manifesta igualmente a particularidade. Não percebemos ainda que a universalidade já é a afirmação da particularidade mesmo antes da particularidade ser a sua expressão. Certamente por isso a pobreza encontre guarida na sociedade contemporânea como resultado de ações particulares primeiramente daqueles diretamente envolvidos e depois de todos os outros que desde sua particularidade desejam fazer algo a respeito e não encontram forças para tanto. "Contudo, a singularidade não é para ser tomada no sentido de uma singularidade *imediata* apenas, segundo a qual falamos de coisas e de homens singulares (...)." (HEGEL, 1995, § 163) E: "O singular é o mesmo que o efetivo; só que o singular proveio do conceito, por isso é *posto* como universal, como a unidade negativa consigo." (*Ibid*.) Por isso, novamente o particular não é por si senão através da relação com o universal. O empobrecimento de alguns, de muitos, pois é mais do que uma exceção, é regra, é o concomitante empobrecido de todos. O reconhecimento do pobre não é o reconhecimento de uma particularidade muito embora imediatamente é assim que aparece. O pobre somente é identificado enquanto tal porque é visto desde a totalidade ou universalidade da qual deriva ou é expressão particular, ou seja, a pobreza. Mas, a própria pobreza é ainda uma particularidade diante da universalidade de ser humano e ou pessoa. No conceito de ser humano todas as manifestações particulares são suprassumidas de modo que o ser humano é ser humano independentemente de toda e qualquer determinação histórica que possa ter ou assumir. Portanto, não é o ser pobre que define o ser humano, mas é o ser humano que define o ser pobre. Então, o maior perigo não residiria no empobrecimento do ser humano, mas na desumanização do pobre que ocorre precisamente porque o ser humano é despojado de tudo e de si mesmo e colocado em situação de risco de vida. Não se faz essa identificação senão a partir de um contexto de universalidade. No caso da pobreza a identificação procede de um contexto sócio-político que cria condições para o aparecimento da pobreza, por exemplo, entregando cada um de seus membros à própria sorte. A proteção do indivíduo que também é a proteção contra ele dele mesmo é a proteção do todo.

> O particular contém a universalidade, a qual constitui sua substância; o gênero é *inalterado* em suas espécies, as espécies não são diversas do universal, mas

> apenas *entre si*. O particular tem com os outros particulares, com os quais ele se relaciona, uma e a mesma universalidade. Simultaneamente, a diversidade dos mesmos, em virtude da identidade deles com o universal, é *enquanto tal* universal; ela é *totalidade*. - O particular contém, portanto, não apenas o universal, mas também o apresenta através de sua *determinidade;* esse constitui, portanto, uma *esfera* que tem de esgotar o particular. (HEGEL, 2018, p. 71)

A pobreza enquanto particularidade da universalidade da sociedade civil burguesa é parte e expressão da essência dessa sociedade. Em sua constituição a sociedade civil burguesa é essencialmente pobre porque, como já mencionado, não tem o suficiente para todos. Muitos, a maior parte ou parte significativa terá que viver com o insuficiente. Não terá acesso ao que lhe basta, mas ficará com as sobras ou as migalhas que caem das mesas dos donos. A negação que a pobreza representa como particularidade não somente nega a sociedade civil burguesa, mas também a confirma como o que é. A diversidade que a pobreza representa não explicita somente a pluralidade que a sociedade civil burguesa promove, mas também expõe uma forma perturbadora da diversidade que é a desigualdade. A sociedade civil burguesa é essencialmente desigual disfarçada em liberdade de escolha, de intenção, de interesse. "[...] porque a diversidade é justamente a diferença sem unidade, diferença na qual a universalidade, que é para si unidade absoluta, é mero reflexo externo e uma completude ilimitada, contingente" (HEGEL. 2018, p. 71).

O que se poderia indagar agora é onde se encontra a pobreza na tríade dialético-especulativa em si, para si e em e para si. É a pobreza em si? É a pobreza para si? É a pobreza em e para si? O que poderia ser a pobreza em si? O ser em si, segundo Hegel, é o ser puro, o começo como um puro pensamento cuja imediatidade é indeterminada. Trata-se do ser esvaziado de todo conteúdo, mas não esvaziado de si. No entanto, como não se determinou ainda não passa do ser que é porque não é. De fato, a pobreza é o esvaziamento, a falta de tudo menos de si mesma. Ela tem somente a si e se deixa marcar pela pureza da indeterminação de outro conteúdo que não seja ela mesma. O ser pobre é o pobre ser. O para si é apresentado por Hegel ao final da seção da Lógica que considera o ser e o ser aí. O para si é o ser outro de si do ser que rompe a imediatidade e a indeterminação sendo a negação do ser em si,

mas também sua afirmação. No entanto, ser para si carrega consigo muito mais a pecha da negação como um outro que não é mais um outro. A afirmação de si se dá enquanto negação. É o fora do dentro. A exterioridade da interioridade. O pensamento feito algo. A pobreza para si se mostra como o que não é enquanto determinação. Ela é seu conteúdo de carência, de falta afirmada pelo que a nega, ou seja, ela mesma. O ser da pobreza é não ser ou ser o não ser. Seu caráter ideal se confronta com seu caráter real. Sua realidade e idealidade parecem inicialmente possuir independência, substância própria, mas não se trata, para Hegel, senão de um falseamento da pobreza na medida em que sua idealidade é sua realidade e sua realidade é sua idealidade. Para si a pobreza é toda pobreza e não algo outro. Enquanto para si a pobreza retorna a si como uma negação do que é em si, pois sua indeterminação já adquire a determinação e as determinidades que a caracterizam. Com isso a pobreza obtém a concretude do que é em si no para si. Assim a idealidade da pobreza é sua realidade e ou realizada enquanto conceito na manifestação sócio-política. O ser da pobreza não é, portanto, algo que aí está e permanece, mas que permanentemente se põe como o que está vindo a ser. Isso porque a pobreza não é senão o desenvolvimento contraditório da sociedade civil burguesa. A pobreza faz parte do desenvolvimento da apreensão do ser humano como ser humano e, na medida em que a pobreza grassa entre os seres humanos isso significa que esse mesmo ser humano se vê na pobreza ou na pobreza vê a humanidade. Obviamente a humanidade contemplada aí é a da aceitação de que a pobreza é uma realidade inevitável. Evidencia-se aqui o alcance da compreensão que o ser humano tinha, tem de si. Por isso, fala-se sempre de um estado inaceitável porque se assemelha ao afundamento do espírito na naturalidade. No entanto, isso não significa que o espírito é desse modo completamente negado e, mesmo que assim fosse, sua afirmação também se daria porque revelar-se-ia a grandiosidade que lhe é furtada. Assim como o filho pródigo que desce à raias da privação sendo forçado a comer o que é dado aos porcos o espírito é posto diante de si e do que lhe é próprio. A privação expõe a satisfação negada e dada somente a uns e não a todos. Mas, a negação a qual o espírito é submetido implica na diminuição não somente de si, mas também do outro de si com o que ou quem ele se encontra em relação na privação. Aquele que se encontra na satisfação diante da escandalosa privação e carência se vê confrontado

muito mais do que pelo carente, pelo privado, se vê confrontado consigo mesmo. E agora? O que fazer? Mas, por que fazer alguma coisa? Não haveria bons motivos para nada fazer? Afinal de contas se se começar a repartir o que se tem, que inclusive pode não ser muito para dois, poder-se-á ter não um carente, um privado, mas dois carentes, dois privados. Então, pode-se aguentar, suportar, aceitar (?) a privação do outro.

> Deve-se apenas indicar aqui que o espírito começa com sua possibilidade infinita, mas apenas possibilidade, que contém seu conteúdo absoluto como um em-si, como finalidade e meta, que ele só alcança em seu resultado, que é somente então sua realidade. Assim, o progresso na existência aparece como uma progressão do imperfeito para o mais perfeito, pelo qual o primeiro não deve ser apreendido abstratamente como apenas o imperfeito, mas como algo que é ao mesmo tempo o oposto de si mesmo, o chamado perfeito, como um germe, como um impulso em si mesmo. Da mesma forma, a possibilidade, ao menos refletida, aponta para algo que deveria se tornar real, e a dynamis aristotélica é mais precisamente também potentia, força e poder. O imperfeito como o oposto de si mesmo é a contradição que existe, mas é igualmente abolida e suprassumida, a pulsão, o impulso da vida espiritual em si para romper a casca da naturalidade, da sensualidade e da estranheza de si mesma e da luz da consciência, ou seja, para vir a si mesmo. (HEGEL, 1970, p. 78)

A pobreza sempre é um retrocesso do espírito humano e para o espírito humano. Ao mesmo tempo é o retorno do espírito a si mesmo pela diminuição a qual é submetido. Ultrapassar a pobreza, aboli-la, suprassumi-la é a tarefa que o mesmo humano se impõe enquanto autoconsciência dos estágios ainda não plenamente marcados pela realização plena do humano. Já se sabe que a pobreza diminui o humano. Já se sabe que é necessário reagir em relação a ela. Já se sabe que a pobreza não resulta de atitudes ou ações isoladas, mas orquestradas formando uma sinfonia de silêncio e morte. Apesar de tudo que se sabe a pobreza ainda permanece atual, ou seja, continua fazendo parte da vida de todas as sociedades, dos Estados. Se com tanto saber a pobreza persiste, então o que se tem é um saber que não sabe ou que não ultrapassa o momento da teoria, um saber que ainda não se fez

efetividade. De certa forma o saber sobre a pobreza que não a suprassume é um saber ou marcadamente subjetivo ou objetivo, porém não absoluto. Ou as sociedades e os Estados compreendem a pobreza como algo passível de interpretação e até justificação porque desde a ótica subjetiva o fenômeno da pobreza é reduzido a uma análise de algo outro que não eles mesmos ou se tomada objetivamente a pobreza não é senão algo aí que sempre esteve e continuará estando.

**Bibliografia**

GEREMEK, B. (1988), *Die Geschichte der Armut, Elend und Barmherzigkeit in Europa*, München: Artemis Verlag.

HEGEL, G.W.F. (1969ss.), *Briefe von und an Hegel*, hrsg. von Johannes Hoffmeister und Friedheim Nicolin, Hamburg: Meiner.

HEGEL. G.W.F. (1970a), *Geist des Christentums*, en: *Frühe Schriften*, *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, Band 1.

HEGEL. G.W.F. (1970b), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, *Werke in zwanzig Bänden,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, Band 20.

HEGEL. G.W.F. (1995), *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio,* trad. de Paulo Meneses et al., São Paulo: Loyola.

HEGEL. G.W.F. (1999), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, Band 12.

HEGEL, G.W.F. (2009), *Gesammelte Werke* in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staawissenschaft im Grundrisse,* Band 14,1, hrsg. von Klaus Grotsch und Elisabeth Weisser-Lohmann, Hamburg: Felix Meiner.

HEGEL, G.W.F. (2010), *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, trad. de Paulo Meneses et al., São Leopoldo: Loyola.

HEGEL, G.W.F. (2018), *Ciência da Lógica*, trad. Chrstian G. Iber et al., Petrópolis: Editora Vozes.

HORSTMANN, R.-P. (2017), „Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft", en: G. W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, edited by Ludwig Siep, Berlin/Boston: De Gruyter.

JAESCHKE, W. (2013), "Das höchste Recht des Subjekts und sein höchstes Unrecht", in: *Hegel Jahrbuch: Hegel und die Moderne*, Berlin: Akademie Verlag.

LUTHER, M. (1983), *Von Menschenlehre zu meiden* (1522), *Gesammelte Werke*, Berlin: De Gruyter, Bd. 4.

NEOCLEOUS, M. (1996), *Administering Civil Society: Towards a Theory of State Power*, London, Macmillan Press.

RITTER, J. (2003), "Hegel und die Reformation", in: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SIEMENS, R. (1997), "The Problem of Modern Poverty: Significant Congruences between Hegel's and George's Theoretical Conceptions", in: *American Journal of Economics and Sociology* 56: 617-637.

TAYLOR, C. (1975), *Hegel.* Cambridge: Cambridge University Press.

TEICHGRAEBER, R. (1977), "Hegel on Property and Poverty", in: *Journal of the History of Ideas* 38:1, pp. 47-64.

WOOD, A. (1996), *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

# El derecho a la propiedad y su crítica ulterior a la esclavitud moderna

https://doi.org/10.36592/9786554600750-07

*Thaís Vega*
*Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco*
trajisve@gmail.com

**Resumen**

La propiedad representa la manifestación más elemental en que el ser humano puede expresar su libertad y realizarse como voluntad. Hegel reflexiona sobre lo que es posible constituir en propiedad, y lo que no. La persona sólo puede depositar su voluntad en *lo otro* de ella, en lo tajantemente *exterior* al sujeto, aquello *carente de libertad, de personalidad, de derecho*, en una *cosa* (*FD*, §42). Hegel retoma la contraposición entre *persona/cosa*, y a través de ella recupera la polémica histórica en torno a la validez jurídica de la esclavitud, en la que asienta una posición de rechazo a las instituciones esclavistas modernas.

> "Cuántas veces, en el curso de nuestros viajes, habremos cruzado honestos ciudadanos que, por las noches, sentados apaciblemente junto al fuego, nos decían: 'El número de indios disminuye día tras día. Pero nosotros no les hacemos la guerra seguido: el aguardiente que les vendemos a bajo precio se lleva cada año más indios de los que podrían matar nuestras armas. Este mundo nos pertenece, añadían; Dios, al negar a sus primeros habitantes la facultad de civilizarse, los ha destinado de antemano a una destrucción inevitable. Los verdaderos dueños de este continente son aquellos que saben sacar partido de sus riquezas'".
>
> *Quince días en el desierto americano*
> Alexis de Tocqueville

La fuerza de la filosofía práctica de Hegel consiste en concebir *lo racional* en sus propias configuraciones históricas. En este sentido, ubica el tema de la propiedad privada como una encarnación del derecho natural en las instituciones de la vida

política concreta. Dentro de sus *Principios de la Filosofía del derecho*, la propiedad es una de las determinaciones y realizaciones de la *Idea* hegeliana de la libertad, un concepto que ha cobrado existencia y que Hegel presenta en el llamado *derecho abstracto*, sobre el cual, levantará todo el ordenamiento jurídico y normativo de la estatalidad moderna.

Hegel elabora una teoría de la propiedad basada en las relaciones entre personas, pero constituidas por mediación de sus relaciones con las cosas, pues la personalidad jurídica y la libertad no atañen *de inmediato* a las relaciones sociales sino al tema de la capacidad humana de actuar y relacionarse con *cosas* (*Sache*) carentes de derechos. Como señala Joachim Ritter, en esta esfera es recuperada la noción tomada del derecho privado romano, "que, definido por la relación de *utilitas sigulorum*, tiene por objeto al individuo libre a diferencia del no libre, en cuanto persona, es decir en situación de capacidad jurídica" (RITTER, 1989, p. 122). Hegel encuentra en estos planteamientos los principios sobre los que descansa el derecho civil moderno, y de los cuales, deduce el nuevo ordenamiento donde *el ser humano es reconocido como persona*, titular y fuente de derechos. En esta tesitura, Hegel retoma la contraposición entre *persona*/*cosa*, haciendo hincapié en la polémica secular en torno a la validez jurídica de la esclavitud, al tiempo que asienta su posición crítica y recalcitrante, sobre la prevalencia de instituciones esclavistas, con la que apuntala la exigencia al reconocimiento de la dignidad de la persona para no ser tratada como una cosa dentro de las incipientes relaciones capitalistas.

Lo primero que muestra Hegel en la propiedad es que el ser humano no es un ser natural, sino racional, resultado de un proceso social e histórico por el cual se ha constituido en *voluntad libre* (*freie Wille*), el sujeto de la *Filosofía del derecho*. Al inicio, la voluntad se particulariza en el derecho abstracto en su momento más primario, todavía formal e inmediato de su exposición, donde se representa a un sujeto o *yo* confrontado con el universo exterior. Como Hegel explica a los jóvenes de Nuremberg: "la *propiedad* está constituida por la esfera *exterior* del derecho y de la libertad" (HEGEL, 2009, p. 109), pues refiere a la dimensión práctica del espíritu objetivo, al acto de exteriorización de la voluntad o momento en que el sujeto cobra existencia en el mundo a través de su *acción*. Y sostiene en su *Filosofía del derecho*:

> La individualidad [*Einzelheit*] *inmediata* de la persona que decide se relaciona con una naturaleza dada a la que se opone la personalidad de la voluntad como algo *subjetivo*. Pero por ser la voluntad de en sí misma infinita y universal, la limitación de ser sólo subjetiva es contradictoria y *nula*. Ella es la actividad de superar este límite y hacerse realidad… de poner aquella existencia como suya (HEGEL, 2005, §39, p. 121).

Así, se ubica la caracterización del sujeto como *acción* o *actividad*, es decir, como voluntad, pues como aclara Gabriel Amengual: "ahora se nos indica que el sujeto actúa, y que aquí empieza el proceso de auto-realización y de realización de la libertad y de transformación de la naturaleza-realidad a fin de crearse un mundo que le sea propio" (2001, p. 86). El sujeto en su abstracción como persona se presenta como la acción de superar la contradicción entre lo subjetivo y lo objetivo, como actividad creadora de su propia objetividad. En este sentido, "la propiedad es la manifestación más <<natural>> de la libertad, donde el ser humano se realiza de manera más inmediata y elemental como sujeto", apunta Nicolás López Calera (2012, p. 56).

Para Hegel, la persona es libre sólo en la medida en que debe y puede darse un ámbito exterior para el ejercicio de su libertad, y dice, "la persona, para existir como *Idea*, le tiene que dar a su libertad una esfera exterior", poner por sí misma las condiciones que le permitan emerger como libertad. Pero en su primera determinación abstracta, la voluntad únicamente puede conformar su libertad en lo que encuentra *diferente de ella*, en lo otro, "inmediatamente *distinto* y *separable*" de ella (HEGEL, 2005, §41, p. 125). Y, asienta Hegel: "lo distinto del espíritu libre, que es para él y en sí lo *exterior* en general, es: una *cosa*, algo carente de libertad, de personalidad, de derecho" (HEGEL, 2005, §42, p. 125). La cosa es una exterioridad total: carece de interioridad, es incapaz de autoconcebirse, y como no se concibe, tampoco se conoce ni puede determinar su propia identidad. Por eso, la cosa requiere de otro que la determine y depende de algo que le viene dado desde fuera. Sin

interioridad, la cosa precisa de mismidad, es incluso externa de sí misma. En pocas palabras: *cosa* es aquello que no es sujeto.[1]

En la propiedad la libertad individual se afirma en la exterioridad. De acuerdo con Hegel: "lo racional de la propiedad no radica en la satisfacción de necesidades", sino en que a través de ella se supera (*aufhebt*) la simple subjetividad de la personalidad, y "sólo en la propiedad la persona existe como razón", es decir, dentro de un sistema de leyes e instituciones objetivas (2005, §41, *Agr.*, p. 125). De esta manera, el concepto hegeliano de propiedad adquiere un fundamento ontológico, más no económico, porque refiere a "la existencia que la persona da a su libertad" (2009, §487, p. 525), a lo que hace real y efectiva la libertad singular.[2] De esta manera, la propiedad expresa el tránsito de la voluntad singular a la voluntad racional o comunidad ético-política.[3]

Lo primero que posee la persona es su cuerpo, una existencia *natural* en la que yace su individualidad, con la que se relaciona en la inmediatez "como si se tratara de un mundo exterior" (HEGEL, 2005, §43, p. 126), pues para la persona lo único verdadero es su interioridad: la voluntad libre o pensamiento, que afirma y demuestra que la verdad consiste en negar a las cosas exteriores una realidad independiente.[4] Hegel cuestiona entonces la condición que guardan ciertos rasgos espirituales —aptitudes, talentos, habilidades, saberes—, que al pertenecer al espíritu libre no son algo exterior, pero que el espíritu puede darles una existencia externa, *enajenarlos*, y

[1] Explicita Hegel: la cosa "es lo opuesto de lo sustancial, lo que según su determinación es sólo exterior. Lo que es exterior para el espíritu libre —que debe ser claramente diferenciado de la mera conciencia— lo es en sí y por sí, por ello la determinación conceptual de la *naturaleza* es ser *en ella misma lo exterior*" (2005, §42, *Obs.*, pp. 125-126).

[2] Como en su manuscrito sobre las lecciones de la Filosofía del derecho, Johannes Rudolf Ringier anota: "el hombre debe tener propiedad, ante todo, no para satisfacer sus necesidades. En la propiedad se da la libertad existencia a sí misma" (HEGEL, 2022, p. 58).

[3] Dice Ringier: "La voluntad singular es la negatividad pura que se refiere a sí misma", es decir, ya es libertad interior, y "la libre voluntad, la que es libre para sí, es lo que llamamos persona, personalidad", pues ya está constituida conceptual y socialmente —objetivamente, no sólo subjetivamente— en un singular que es para sí libre (HEGEL, 2022, p. 55).

[4] Se apunta en las lecciones de 1818-19, "las cosas de la naturaleza, mi cuerpo, etcétera, aparecen, ciertamente, como independientes; reciben de la intuición el predicado de ser, pero la libertad no reconoce, en absoluto, esta independencia, frente a sí la considera como algo nulo. Esto es el idealismo de la libertad" (HEGEL, 1983, §21, p. 77). Para Hegel, sólo el empirismo y el entendimiento kantiano consideran a los objetos separados del pensamiento. Y se expresa en los manuscritos, que no existe nada absolutamente determinante desde el exterior para la voluntad, porque ella es pura universalidad y autorreferencialidad: "yo sé de mi libertad en mi finitud, pero puedo hacer abstracción de mis necesidades, del mundo exterior; referirme puramente a mí mismo" (HEGEL, 1983, §18, pp. 72-73).

"ponerlos bajo la denominación de cosas" (HEGEL, 2005, §43, *Obs*., p. 127). Sin embargo, sostiene que solamente al constituirse en productos del trabajo es que devienen exteriores al espíritu.

El autor reitera que el derecho abstracto tiene por objeto a la persona y a las cosas particulares, pero también el hecho de que "solamente puedo enajenar la cosa en la medida en que la cosa por su naturaleza es exterior" (HEGEL, 2022, p. 69). Asienta, lo que a este derecho le interesa es precisamente "el tránsito de esa propiedad espiritual a la exterioridad", el cual, produce y comprende la propiedad jurídica *contratable*, y por tanto, refiere a lo que puede constituir una cosa apropiable y enajenable para la voluntad (HEGEL, 2005, §43, *Obs*., p. 126).

Hegel asienta que *la persona tiene el derecho de poner su voluntad en toda cosa*, pues sobre ella deposita su voluntad y dispone de ella —en su uso, transformación o destrucción— dotándola así de un contenido y una determinación, que por sí misma la cosa carece. La cosa es mía y *recibe a mi voluntad como su alma*. La cosa necesita un fin propio porque "no es infinita relación consigo misma, es exterior", entonces, la voluntad puede manifestarse y realizarse en ella, apropiársela y expresar el "derecho *absoluto* humano de apropiación sobre las cosas" (HEGEL, 2005, §44, p. 128). Este acto por medio del cual el sujeto toma algo bajo su poder constituye la *toma de posesión*, que refiere a la relación voluntad-cosa, e indica que en cuanto transformo algo natural, lo poseo. Pero esta apropiación genera a la vez un vínculo de cada voluntad con las otras voluntades singulares, y propiamente así emerge la propiedad, en la que la voluntad libre es objetiva y "efectivamente voluntad", dice Hegel (2005, §45, p. 129).

Además, Hegel aduce sobre una peculiaridad muy relevante, cuando afirma, "puesto que en la propiedad, mí voluntad deviene objetiva en cuanto voluntad personal", lo apropiado expresa entonces la existencia de una voluntad singular, por lo tanto, "adquiere el carácter de *propiedad privada*" (HEGEL, 2005, §46, p. 129). Así, evidencia la determinación lógicamente necesaria (*Notwendigkeit*) de que algo particular es mío y, por consiguiente, existe como propiedad privada. En esta tesitura, precisa las condiciones para una apropiación singular, como el uso individual de elementos y la implementación de tecnología para nosotros ya rudimentaria. Se muestra a un pequeño campesino o artesano como el prototipo hegeliano de un

productor, que requiere de medios productivos elementales para transformar la naturaleza, vivir de los frutos de su trabajo y realizar su libertad. Podemos también ver que Hegel aborda ciertos límites de lo privado frente a lo público,[5] y en su argumentación tampoco se descarta la prevalencia de bienes comunes.

De acuerdo con Hegel, la primera propiedad que tiene la persona es el cuerpo, pues dice, "en primer lugar soy *viviente* en este *cuerpo orgánico* que es mi existencia exterior indivisa, universal, y posibilidad real de toda existencia posteriormente determinada" (2005, §47, p. 131), pareciera que la existencia de la voluntad depende del cuerpo, pero es al revés, de la voluntad depende su propia existencia en general porque es en su vida biológica que la voluntad asienta el *yo quiero* con el que se conserva a sí misma viva, y por eso, tiene derecho sobre su cuerpo.[6] Incluso, ejerciendo ese derecho, el hombre *debe tomar posesión de su cuerpo* inmediato, a través de la cultura lo va *haciendo dócil y su medio* animado, se apropia de él. En Hegel la persona puede disponer libremente de sí misma, radica en su derecho y dignidad no ser tratada como cosa, el poder "ser libre y universal en su ser finito", como señala Rosenfield (1989, p. 75).

Entonces, Hegel exalta, *debo* poder ser libre desde la inmediatez de mi cuerpo y aunque para los otros también sea un objeto, no se puede "abusar de esta existencia viviente para hacerla una bestia de carga", y pretender tratar a un ser humano como cualquier animal o cosa. Asienta: "mientras vivo, mi alma (*el concepto* y, de modo más elevado, la libertad), y mi cuerpo, no están separados, éste es la existencia de la libertad y yo siento en él", por lo cual, considera que se equivocan quienes creen que "no se afecta ni ataca la *cosa en sí*, el alma, cuando se maltrata el cuerpo o se somete

---

[5] Hegel alude a excepciones de propiedad privada: bienes elementales —aire, agua, fuego— que no pueden apropiarse individualmente o que afectan "a superiores esferas del derecho, a una comunidad, al Estado" —propiedades concedidas y reconocidas por el Estado a un ayuntamiento, convento o a recursos naturales destinados al bien general. Tiene también presente problemáticas sobre el trabajo social como propiedad común y hace referencias sobre el comercio en Roma del economista italiano Ferdinando Galiani (1728-87), como el caso en que los esclavos no se comercializaban cuando servían a una producción de almacenes públicos de trigo. Galiani cuestiona cómo pudo conservarse la esclavitud cuando unos cuantos amos y soldados mantenían al resto de la sociedad esclavizada y volcada al cuidado de los ostentadores de la fuerza. Hegel refiere a este tipo de cavilaciones sobre la esclavitud mientras piensa los temas en torno a la propiedad y al trabajo (HEGEL, 2015, §46, p. 205).

[6] Sostiene Hegel, "tengo estos miembros, e incluso la vida, *sólo porque yo quiero*," la voluntad decide sobre su condición física y su vida, puede mutilarse o suicidarse (2005, §47, *Obs*., 131). Nos dice, por ejemplo, "los animales también se poseen: su alma está en posesión de su cuerpo; pero no tiene ningún derecho sobre su vida por qué no las quieren" (HEGEL, 2005, §47, *Agr*., 132).

la *existencia* de la persona al poder de *otro*"; "puesto que me siento, el contacto y la violencia contra mi cuerpo me afectan inmediatamente de un modo *real* y *presente*", por tanto, "la violencia ejercida por otro sobre *mi cuerpo* es violencia ejercida *sobre mí*", argumenta (HEGEL, 2005, §48, *Obs*., p. 132).

Quizá *puedo retrotrarme* en mi interior y *ser libre en las cadenas*, señala Hegel, pues no niega las posibilidades de la libertad estoica. Pero el tema cardinal aquí es que la libertad no es un dato empírico, y dice Hegel, aunque soy en mi cuerpo: "sólo soy *libre para los otros* en cuanto soy libre en la *existencia* concreta" (2005, §48, *Obs*., p. 132). Esto indica que el carácter personal no concierne únicamente a la existencia biológica o material, de *un qué* o *un algo*, sino que atañe a una dimensión conceptual, acorde a la naturaleza espiritual, ética y moral, de *un quién* o *un alguien*. El individuo humano es libre pero como realización de su concepto en la existencia concreta, en la realidad efectiva o *Idea*, en cuanto *el ser humano es un sujeto* y, que en su configuración política, es voluntad libre.

En esta esfera normativa, aún estamos en el derecho de la persona formal, a la cual, igualmente le es inmanente una igualdad abstracta. Se trata de una igualdad indeterminada en cuanto a la medida de las posesiones, pues *el terreno de la desigualdad* en la riqueza y la propiedad, representa para Hegel un aspecto *contingente*. Sin embargo, aquí se asienta un criterio indeclinable sobre la igualdad humana. Pues dice:

> Los hombres son efectivamente iguales, pero *sólo en cuanto personas*, es decir, respecto de la fuente de su posesión. *De acuerdo con ello, todo hombre debería de tener propiedad*. Si se quiere hablar de igualdad, ésa es la igualdad que debe considerarse. Pero la determinación de la particularidad, la cuestión de cuánto poseo, cae fuera de ella. Es falsa la afirmación de que la justicia exigiría que las propiedades de todos sean iguales, pues *lo único que exige es que todos tengan propiedad* (HEGEL, 2005, §49, *Agr*., p. 134).

La igualdad formal se cumple gracias a la condición conceptual que reconoce que todos los seres humanos son iguales porque son personas,[7] es decir, sujetos con capacidad jurídica, que tienen formalmente los mismos derechos y obligaciones frente a la ley. Al ser inmanente a la persona, la propiedad es un derecho universal —no sólo de algunos—, en cuanto cada ciudadano tiene que ser propietario para poder ser libre.[8] Para Hegel, el derecho a la propiedad es un derecho mínimo y fundamental, que hace posibles los demás derechos, y por eso, el Estado tiene que garantizar este derecho individual para lograr constituir ciudadanos libres, que a partir de configurarse en sujetos propietarios sean capaces de satisfacer sus necesidades y de entablar vínculos interindividuales.

De acuerdo con el planteamiento hegeliano, la propiedad exige una toma de posesión, y esto significa que la voluntad se encarne en la cosa, pero a la vez: esto "debe ser *reconocible* para los otros", trascender la subjetividad y *penetrar en la objetividad* (HEGEL, 2005, §51, p. 135). Así, las relaciones establecidas con cosas y entre voluntades adquieren otra condición, puesto que ahora el individuo es un propietario, el miembro de una comunidad normativa y de leyes, mas no una serie de necesidades e intereses arbitrarios. Se convierte en un sujeto inserto en vínculos de *reconocimiento* (*Anerkennung*) intersubjetivo, dentro de un orden transindividual o por encima de las simples voluntades singulares.

Hegel señala que, lo que la voluntad toma en posesión es la *materia* de la cosa,[9] y aunque ésta ofrece una resistencia acorde con sus cualidades, su dominación *tiene*

---

[7] Se asienta, "la personalidad [jurídica] es lo más elevado en el hombre; se trata de que yo soy este y en estas determinaciones me comporto como un ser libre. La personalidad es su dignidad más elevada. En la personalidad me sé a mí mismo sencillamente como lo libre" (HEGEL, 2022, p. 55).

[8] Explica Esteban Mizrahi: "para Hegel un individuo sólo existe jurídicamente como persona si es reconocido como propietario, si un sistema no brinda garantías suficientes a toda voluntad autoconsciente, no sólo al uso y gozo de su propiedad, sino también del libre y probable acceso a ella, debe ser considerado injusto e irracional por no hacer valer la universalidad de la persona, que constituye su fundamento. La propiedad es inmanente a la categoría de persona". Es decir, como persona el individuo cobra existencia jurídica y se inserta en la exigencia de respeto a su dignidad humana (MIZRAHI, 1997, p. 108).

[9] Dice Hegel, *la materia es la resistencia que me ofrece*. Pero, el entendimiento o *representación sensible* la entiende como lo preponderante, verdadero u objetivo, pues toma "erróneamente el ser sensible del espíritu por lo concreto, y lo racional por lo abstracto". Por eso, Hegel considera que "el pensamiento debe llegar a imperar sobre la vacía abstracción de una materia sin cualidades, que en la propiedad debe quedar, como fuera de mí y ser propia de la cosa" (HEGEL, 2015, §52, p. 218). Aclara Ritter: "la naturaleza elaborada y la relación natural del hombre basada en ella no pueden ser comprendidas para Hegel por ninguna filosofía que parta de una naturaleza dada que esté frente al

*un sentido variado y una contingencia infinitamente complejos*. La posesión va a implicar entonces diferentes grados, pero mientras más una voluntad le imprima su forma, "más estará en posesión real de la cosa" (HEGEL, 2005, §52, *Obs*., p. 137). En este sentido, el cuerpo y el espíritu son tomados de *modo más perfecto* por medio de su formación (*Bildung*), por el aprendizaje de habilidades corporales y la educación del espíritu. Así, cada individuo *debe configurarse* para desarrollar su libertad y realizar sus fines en el mundo, piensa Hegel, y si a algo *pertenece el ser humano* es *al tiempo*, pues sólo existe históricamente, y al formarse humanamente se imprime a sí mismo una forma histórica (HEGEL, 2015, §57, *Agr*., p. 227), y así, es como "deviene propiedad de sí mismo y frente a los otros", pero nadie puede tomarlo en posesión, solamente uno mismo puede asumir su propio cuerpo e interioridad como algo que de facto nos pertenece (HEGEL, 2005, §57, p. 141).

Por eso, en el proyecto de Hegel modernidad y esclavitud son términos discrepantes. En esta época es inconcebible para Hegel un fundamento válido sobre el tráfico de esclavos, llámese: "fuerza física, prisión de guerra, salvación divina, conservación de la vida, educación, beneficio económico, consentimiento propio"; y tampoco hay ninguna justificación de dominación por derechos de un señor o de algún antecedente histórico. En la medida en que "se basan en el punto de vista que toma al ser humano como ser natural", sostiene Hegel, se atienen a una existencia inadecuada al concepto actual de *ser humano*. En cambio, exaltar la esclavitud como *injusticia absoluta*, se ajusta al verdadero concepto en su inmediatez, que es el de un ser libre, pues el sujeto humano entendido como voluntad libre consiste justamente en no ser nada natural, o sólo en sí, sino en aquello que se ha logrado dar su propio concepto, por o para sí (HEGEL, 2005, §57, Obs., p. 143).

El *punto de vista de la voluntad libre*, que da pie al derecho y a su ciencia, *trasciende el correlato del pasado*, sostiene Hegel, que consideró al ser humano como un ser natural y apto para esclavizar:

> La esclavitud es <un hecho> histórico, que corresponde a una situación prejurídica, no del *derecho absoluto*, pero cuando se dice que la esclavitud es *en*

---

hombre… y no vea que la naturaleza sólo puede ser objeto cuando se ha convertido en cosa y el hombre ha devenido en ello un sujeto" (RITTER, 1989, p. 133).

> *sí* y *para sí* injusticia, es completamente una <necesidad del Estado>. Lo que es *derecho objetivo* [*debe ser* objetivo] es también algo subjetivo *para sí*, o sea, no es una piedra, exterior, meramente sólida, sino que es la voluntad del espíritu — del espíritu universal, de la cultura universal (HEGEL, 2015, §57, *Agr*., p. 227).

Ahora se trata de una nueva conciencia situada en el ordenamiento normativo del derecho estatal, de relaciones racionales de reconocimiento recíproco de la dignidad humana, donde "lo injusto tiene validez y se encuentra necesariamente en su lugar" (HEGEL, 2005, §57, *Agr*., p. 143). El criterio ya no es sólo subjetivo o moral, sino objetivo o ético político, y a partir de él, se establece que no *debe* ni *puede* existir la esclavitud. No se trata de imponer nada a la conciencia particular, dice Hegel, sino de "la propia autoconsciencia universal, el no querer ser esclavo ni amo. Ya no <puede hablarse de> responsabilidad de este o aquel individuo, de éstos o aquellos, de que ellos son esclavos, sino *de todos*, del conjunto" de la humanidad, sostiene el autor (HEGEL, 2015, §57, *Agr*., p. 228). Para Hegel, toda persona humana es por sí misma titular de derechos, mas no requiere que éstos le sean concedidos o reconocidos, sino que *le son inmanentes estos derechos por ser individuo humano* o *voluntad libre*. La persona no deduce su concepto por ser titular de derechos, si así fuera, presupondría al derecho jurídico e incluso sería una creación del mismo, como en Roma, para Hegel, desde la modernidad se entiende que la persona es ella misma la singularización de la voluntad libre, en y para sí.

Hegel escribe a lápiz en sus notas al margen: "con frecuencia los negros se han rebelado en las Indias Occidentales, aún se oye hablar cada año y muy a menudo durante el año de conspiración, ellos resultan víctimas de la situación general, sin embargo, ahora pueden morir como libres" (HEGEL, 2015, §57, *Agr*., p. 229). El autor considera la emancipación en Haití como una demostración racional, que refleja la conciencia histórica universal de la libertad. En esta época, obra injustamente tanto el amo como el esclavo que tolere esa forma de existencia, subraya Hegel, sosteniendo una postura muy diferente frente a pensadores contemporáneos. Como indica David Brion Davis, a pesar del examen de los humanistas y racionalistas del siglo XVII, las justificaciones tradicionales sobre la esclavitud sobrevivieron, e

inclusive las posturas más liberales soslayaron los derechos naturales o inalienables frente al tráfico esclavista (BRION, 1996, p. 383).[10]

Además, en el contexto de nuestro autor la querella en torno a la esclavitud se discute de la mano del racismo, y asimismo Hegel difiere de esa tendencia, ya que asienta argumentos críticos, que incluso podemos enmarcar y comprender en sus propios postulados filosóficos.[11] Como aparece en la explicitación que hace en el *Agregado*, al §393 de su *Enciclopedia*:

> En cuanto a la diversidad racial de los hombres, es necesario, sobre todo, señalar que la cuestión de saber si todas las razas humanas proceden de una sola pareja o de varias parejas, no nos concierne para nada en filosofía. A esta pregunta se le dio importancia porque se creía que podía explicar, admitiendo la procedencia de varios pares, la superioridad espiritual de una de las especies humanas sobre la otra, y que, efectivamente, se esperaba probar que los hombres eran, según sus capacidades espirituales, tan diversas por naturaleza que algunos podrían ser gobernados como animales. Pero, de la fuente o procedencia, no se puede sacar ningún argumento para afirmar el derecho o el no derecho de los hombres a la libertad y al dominio. *El ser humano es en sí mismo racional; en esto reside la posibilidad de la igualdad de los derechos de todos los hombres*, —es completamente nula la diferenciación entre las especies de hombres que tienen derecho y las especies de hombres sin derecho. La diferencia racial entre los hombres sigue siendo una diferencia natural (HEGEL, 1988, pp. 414-415).[12]

---

[10] David Brion señala a pensadores reconocidos como los precursores de la Ilustración Bodino, Crocio, Locke, Pufendorf, los cuales, condenan la esclavitud humana como opuesta o contradictoria al derecho natural, mientras la aceptan en la práctica bajo la supuesta justificación de su positivización en el derecho y por las importantes ganancias económicas europeas. Brion explica que para Hobbes la esclavitud es una parte inevitable de la lógica del poder; y John Locke tiene una posición ambigua, aunque de facto escribe las leyes esclavistas de Norteamérica y es inversionista de la *Royal African Company* (BRION, 1996, pp. 114-115). En esta tesitura, es posible extraer una lista filósofos y políticos modernos, tanto conservadores como liberales, que incurren en esta ambivalencia, como se localiza en el estudio de Domenico Losurdo, en *Contrahistoria del liberalismo* (2007).

[11] Al respecto señala Losurdo, aunque "la justificación de la esclavitud, en referencia a las colonias o los estados meridionales de Estados Unidos, se encuentra ampliamente presente en la cultura alemana y en la tradición del pensamiento liberal… Lo impotante es que no se puede inscribir a Hegel en esa tendencia, pues es un decidido adversario del antisemitismo y un crítico penetrante e implacable de la teoría racista de su época" (HEGEL, 2015, pp. 165-166).

[12] La traducción y el subrayado son míos.

Hegel niega la diferenciación humana fundada en aspectos raciales. Para él, *todos* compartimos un concepto común, el de ser sujetos o subjetividades racionales y autodeterminantes —voluntad libre—, por lo cual, las diferencias físicas o naturales son completamente indiferentes para concebir y distinguir a los seres humanos.

De acuerdo con Hegel, la enajenación es una forma de tomar en posesión, pero sólo puede darse "en la medida en que la cosa es *algo exterior*" (HEGEL, 2005, §64, p. 150). Entonces, Hegel conviene en *determinaciones sustanciales* sobre las cuales el derecho jurídico no puede prescribir, y que son *inenajenables* porque "constituyen a la persona y esencia universal de la autoconciencia" (HEGEL, 2005, §66, p. 152). Lo inenajenable es lo interior, la voluntad libre: el yo o sujeto, que por ser de naturaleza espiritual (*geistige Natur*), le concierne el mundo en el que desarrolla y realiza concretamente la libertad.[13] Por esta inalienabilidad, Hegel condena toda forma de esclavitud, servidumbre, *incapacidad de poseer propiedad*, y todo aquello que violente a la autoconsciencia libre.[14]

Hegel tiene presentes las diferentes lógicas del trabajo forzado, el papel de la esclavitud en el capitalismo mundial y la imposición del trabajo libre degradado en todo Europa.[15] El proletariado es la muestra viva del despojo de los medios de trabajo y esto para Hegel significa la negación del derecho fundamental de la propiedad. Pero en esta tesitura, la persona se torna entonces una categoría también política, en cuanto exige que el individuo no pueda ser tratado ni enajenado como cosa. Más que una crítica económica, Hegel ofrece las bases desde la tradición humanista y la perspectiva ético-política del derecho racional, que pone al centro y de frente al

---

[13] Explica Hegel: "lo que es el espíritu según su concepto o en sí, también debe serlo en la existencia y por si (debe ser, por tanto, persona con capacidad para tener propiedad, con un mundo ético y una religión). Esta idea es su concepto… en este concepto, de ser lo que es sólo por sí mismo y como *infinito retorno a sí* a partir de la inmediatez natural de su existencia, radica la posibilidad de superar la oposición entre lo que es en sí y no también por sí, al igual que, inversamente, entre lo que es sólo por sí y no en sí" (HEGEL, 2005, §66, *Obs*., p. 152).

[14] "Si yo me doy a mí mismo como esclavo, entonces hago lo contrario de mí mismo, ser una voluntad libre que no es nadie [o si yo quiero] no ser ninguna voluntad libre, es mi voluntad libre", pero esto es una completa contradicción, pues sólo por el pensamiento me hago libre y éste reside en mí mismo, con él le doy un contenido a mi libertad y sólo así soy una voluntad libre, por eso no puedo cederla (HEGEL, 2015, §66, *Agr*., p. 259).

[15] Era común en sociedades europeas ver el traslado forzoso intercontinental de los prisioneros, así como el secuestro y encierro de jóvenes pobres en las *workhouses*. Explica Losurdo, que la esclavitud no es algo que permanezca a pesar del éxito de las revoluciones liberales, sino que la escalvitud-mercancía sobre base racial [*chatel racial slavery*] es impuesta en *los Siglos de Oro del liberalismo político* y *en el corazón del mundo liberal* (LOSURDO, 2007, p. 44).

liberalismo, la realización efectiva de la libertad, a partir del establecimiento de una serie de derechos fundamentales y de obligaciones explicitados en el despliegue del sistema del derecho de la libertad, que se consideran imprescriptibles para la efectividad de la autonomía en una comunidad política. El que por naturaleza el hombre no sea libre, sino que sólo se haga a sí mismo libre, a través de un sistema normativo y de derechos inscritos en el orden sociohistórico y racional, representa la consideración hegeliana de mayor importancia para la filosofía y las disciplinas sociales hasta nuestros días.

**Bibliografía**

AMENGUAL, G. (2001), *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la* Filosofía del derecho *de Hegel*, Madrid: Editorial Trotta.

BRION, D. (1996) *El problema de la esclavitud en la cultura occidental*, traducción de Roberto Bixio, Bogotá: Ancora Ediciones.

HEGEL, G.W.F. (1983), *Lecciones sobre Filosofía del derecho (1818-19)*, manuscritos de Gustav Hommeyer y P. Wannenmann, traducción de Luisa De Meyer, Buenos Aires: Universidad de Morón.

HEGEL, G.W.F. (1988), *Enciclopédie des sciences philosophiques*, III. *Philosophie de l'Esprit*, traduction de Bernard Bourgeois, París: Vrin.

HEGEL, G.W.F. (2005), *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia política*, traducción de Juan Luis Vermal, Buenos Aires: Edhasa.

HEGEL, G.W.F. (2009), *Enciclopedia filosófica para un curso superior*, traducción de Max Maureira, Buenos Aires: Biblos.

HEGEL, G.W.F. (2010), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción de Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza Editorial.

HEGEL, G.W.F. (2015), *Fundamentos de la Filosofía del derecho*, traducción de Carlos Díaz, México: Fontamara.

HEGEL, G.W.F. (2022), *Filosofía del derecho (1819-20)*, manuscrito de Rudolf Ringier, traducción de Fernando Huesca, México: Akal, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

LÓPEZ CALERA, N. (2012), *Mensajes hegelianos. La* Filosofía del derecho *de G.W.F. Hegel*, Madrid: Iustel.

LOSURDO, D. (2007), *Contrahistoria del liberalismo*, traducción de Marcia Gasca, Barcelona: El viejo topo.

LOSURDO, D. (2015), *Hegel y la catástrofe alemana*, traducción de Alejandro García Mayo, Salamanca: Escolar y Mayo Editores.

MIZRAHI, E. (1997), "Derecho de propiedad y justicia distributiva en Hegel", en: Esteban Mizrahi y Margarita Costa (eds.), *Teorías filosóficas de la propiedad*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

RITTER, J. (1989), "Persona y propiedad. Un comentario a los §§ 34-81 de los *Principios de la Filosofía del derecho* de Hegel," en: Amengual, G. (ed.), *Estudios sobre la* Filosofía del derecho *de Hegel*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

ROSENFIELD, D. (1989), *Política y libertad. La estructura lógica de la* Filosofía del derecho *de Hegel*, México: Fondo de Cultura Económica.

# The Edges of Hegelian Political Thought: Historical and Logical Tensions in the Justification of the Ethical State

 https://doi.org/10.36592/9786554600750-08

*Rafael Luiz Cosentino*
*Universidade Federal de São Paulo*
r.cosentino03@gmail.com

**Abstract**
This article aims to explore the limits and boundaries of Hegel's political thought, seeking to assess and absorb the impact of a potential state crime event within what Hegel called the Ethical State or *Sittlichkeit*. Therefore, an evaluation of the possibilities of the Ethical State to stabilize or not a potential crisis installed within its function.

In a Hegelian perspective, the real state plays a central role in stabilizing and guiding a determined society towards a new political standard based on ethical actions. The connection between both spheres, politics and ethics, cannot be presumed as natural, as if the historical conditions of development for any country or political territory alone could be enough to create such a significant project. In his work *Philosophy of Right*, published in 1821, Hegel exposed how these connections must be observed and demonstrated without the necessity of assuming a historical argument as an unquestioning process. Politics and ethics together constitute a "spiritual" form of consciousness, a rational structure that essentially reveals the collective movement of a determined society and its fundamental rules. These "spiritual conditions" are shaped by a network of social interactions that reveals how Society produces its own rules, values and practices.

It is necessary to prove that politics and ethics can be articulated as synonymous, representing a spiritual form of a determined society constructing its own rules rather than being merely influenced by a set of causal circumstances. Therefore, the primary task is not only to observe how consciousness behaves in

material and circumstantial events but, more importantly, to explore the logical sense that enables the true connection between rules, practices, and consciousness.

The Hegelian political project creates new discussions about collective actions, presenting a unique development for social arrangement, dialectic by nature. Instead of focusing on the unstable contents of historical events, such as the flurry of the French Revolution, Hegel chose "the will" and its logical domains as the pivotal point for a true connection between politics and ethics. In the "Introduction" of *Philosophy of Right*, the will was conceived as free[1], representing a spiritual condition that collectively constructs self-limitations in legal and political terms. However, according to Hegel, a complete sense of being free entails understanding oneself and others as the result of an interactive process that encompasses not only collective restrictions but also permissions for private interests.

Private interest and collective self-restriction represent distinct aspects of free will (HEGEL, 2001, p. 33). Together, they construct a real and interconnected network of rules and social values that can unify politics and ethics. The dialectic and speculative Hegelian perspective on politics and society is not an arbitrary way of explaining the social interaction process but, on the contrary, a logical demonstration of how the relationship between personal choices and collective self-regulating rules can be established.

To stabilize this complex sphere between private and collective social forms, Hegel introduces the concept of responsibility of social agents in constructing political structures. In this case, rights and politics can be considered as a spiritual movement of consciousness (or will) that recognizes the necessity of reconciling daily actions with institutional structures like the state. This is essential for understanding the political project in Hegel's *Philosophy of Right*[2].

Hegel presupposes that all evolutions and developments established by consciousness are not only driven by historical and causal movements but also by

[1] "The territory of right is in general the spiritual, and its more definite place and origin is the will, which is free. Thus, freedom constitutes the substance and essential character of the will, and the system of right is the kingdom of actualized freedom. It is the world of spirit, which is produced out of itself, and is a second nature" (HEGEL, 2001, p. 28).

[2] The relation between Hegel and normativity can be observed through a complex tradition: HABERMAS, 1998; BRANDOM, 2015; TESTA, 2009; PIPPIN, 2005.

logical conditions. The relation between history and logic is characterized by a non-mechanical connection, and Hegel comprehended that the social rules constructed by a new form of consciousness are both material and practical on one hand, and abstract and formal on the other hand.

The spheres of will, mediated by desire and practical social activity, constitute the fundamental political material that justifies collective actions. In Hegel's philosophy, the state represents the greatest guarantee of the will as a free, rational, and practical agency[3]. The state ontological origins emerge as the collective realization of a people who grasp the necessity of institutional collective organization. However, not every state aligns with its rational and ethical purpose; many, rooted in violence and coercion, embody a widespread political decadence. An ethical state, according to Hegel, represents the most complete form of political organization based on historical state formations (HEGEL, 2001, pp. 194-95)[4].

However, the state conceived by Hegel, in its ethical condition, should not be understood as a mechanical outcome of determined social relations, implying that sensitivity shapes the central plane of state formation. In Hegel, spirit is the substance and active process that enables a historically determined people to think about themselves. Therefore, the spirit and the state are a result of an experience of consciousness in which the task of thinking about freedom is comprehended.

In general, the social and political function of the ethical state, as conceived by Hegel, includes an ambiguity related to its dual responsibility: to protect its citizens and, at the same time, to limit them through control, surveillance, and legal punishment. These claims may be perceived as contradictory because it raises the question of how a state with significant control mechanisms can also be fair. Hegel argues that violence and inequality, as observed in many historical forms, do not provide the necessary foundations for an ethical arrangement. This is because

[3] "The state, which is the realized substantive will, having its reality in the particular self-consciousness raised to the plane of the universal, is absolutely rational. This substantive unity is its own motive and absolute end. In this end freedom attains its highest right. This end has the highest right over the individual, whose highest duty in turn is to be a member of the state" (HEGEL, 2001, p. 195, §258).

[4] Deleuze and Guattari understood that the state is a historical form fundamentally based on desire. However, unlike Hegel, both French intellectuals do not consider the state as an ethical possibility. *Cf* DELEUZE & GUATARRI, 1972.

violence begets violence in states and societies that fail to reflect upon restrictions and personal rights.

Therefore, an ethical state, even if endowed with the prerogative to monitor and punish, when necessary, ultimately has the ethical task of safeguarding the fundamental collective will of its organized citizens. On the other hand, it is important to note that the political function of the ethical state belongs to a new political arrangement in which the fundamental rules of stabilization and control are fully known by all participating agents[5].

According to Hegel, it became evident that an ancient social structure like the Greek society, which valued the public sphere more than individual choices, was no longer possible. European society underwent changes in its economic and social structure, moving beyond the concept of the "Polis"[6], with the introduction of a *bourgeois* perspective and its distinctive way of structuring the economic field. Hegel referred to this new *bourgeois* context as "civil community" (*bürgerliche Gesellschaft*), the new historical form of organizing private interests through private economic actions.

Then, a modern society (in terms of the historical emergence of the bourgeois civil community) cannot rely solely on the perspective of collective regulation through a rational public sphere. There is a need to address a series of private interests that have little or sometimes almost nothing to do with the state and its primary political foundation. In this case, the Hegelian ethical state must balance the coexistence of both public and private spheres at an acceptable level of interaction.

> Rationality, viewed abstractly, consists in the thorough unity of universality and individuality. Taken concretely, and from the standpoint of the content, it is the unity of objective freedom with subjective freedom, of the general substantive will with the individual consciousness and the individual will seeking particular ends. (HEGEL, 2001, p. 195)

---

[5] "The state is the realized ethical idea or ethical spirit. It is the will which manifests itself, makes itself clear and visible, substantiates itself. It is the will which thinks and knows itself, and carries out what it knows, and in so far as it knows" (HEGEL, 2001, pp.194-195, §254).

[6] Cf. LOY, 2021.

To sum it up, a truly ethical state is both rational (or reflective) and desired, as expressed by Hegel. It is reflected by a determined society that understands the necessity of equalizing and balancing individual actions with social restrictions. This movement is complex to be achieved and explained and cannot be expected as a mechanical and inevitable process in all societies[7]. Without a spiritual movement of society, neither Right or Politics can provide the conditions for an ethical state. A turning point is necessary to halt patterns of violence and chart new directions for new collective rules.

In this case, an ethical state is the result of a determined society that combines private and public interest. In other words, the ethical state serves as a way of regulating *bourgeois* civil society and its various shades that often give rise to social tensions. According to Hegel, in a spiritual and ethical state, Right can create the cultural atmosphere and practical actions necessary to regulate individual interests within the organized public sphere of citizens (HEGEL, 2001, pp. 198-99, §260). The protection of life, property, and the guarantee of individual choice, to a possible extent, encapsulate the basic structure of Right in Hegel's *Philosophy of Right* (HEGEL, 2001, p. 54).

The ethical state, based on the principles of "abstract right", can differentiate between the lawful actions of citizens and their unlawful actions, thereby regulating the public sphere. Crime and punishment become the legal means through which the self-regulation of an ethical society is expressed. However, unlike the Talion law where crime is punished with violent retaliation[8], the Hegelian view proposes a complex system of protection for their citizens (and their aggressors) through punishment organized by rational laws, courts, and rational structures that, from a philosophical perspective, guarantee free will as the basic principle of social organization.

---

[7] Cf. HEGEL, 1991.

[8] "To adhere obstinately to the equalization of punishment and crime in every case would reduce retribution to an absurdity. It would be necessary to institute a theft in return for theft, robbery for robbery, and to demand an eye for an eye and a tooth for a tooth, although the criminal, as we can easily fancy, might have only one eye or be toothless. For these absurdities, however, the conception is not responsible." (HEGEL, 2001, p. 93 §101)

In Hegel's view of punishment as a restoration of "free will" that provides the necessary conditions for individuals to exercise their own choices, the use of force, ensuring the execution of a rational project for social stabilization, through a restrictive legal framework (from the perspective of a negative will directed towards unrestricted satisfaction of its desires), should be seen as an act legitimized by the fundamental rules of a particular society. Ultimately, the use of force, when carried out appropriately and proportionally to the gravity of harmful actions, can be regarded as an affirmation of the spirit (HEGEL, 2001, p. 93).

According to Hegel, the violence produced by an injurious act of the will, legally determined as a crime or even coercion, has a harmful effect on the will as a collective manifestation of free choices. In logical terms, every injurious act is a negation of the will in its freedom (HEGEL, 2001, p. 85). However, punishment guided and safeguarded by legal forms (such as laws, constitutions, etc) allows the State to undertake an ethical movement of restoring the "inertial" conditions of the will (as free), in a logical movement of negation of negation (HEGEL, 2001, pp. 93-94).

The harmful act produced by a crime or coercion has different social impacts according to a Hegelian logical-speculative perspective. In a material sense, the punishment should be proportional to the severity of the unlawful act (HEGEL, 2001, pp. 92-93). Furthermore, from a logical perspective, the negative will inherently contains the conditions for punishment, since a violent act cannot affect the fundamental structure of the will: the free capacity to choose and reflect on protecting life. Therefore, the extent of damage caused by a criminal action is only a superficial aggression in logical terms, as the violent action resulting from misguided choices of the will produces a material disturbance but cannot undermine the social structure that protects life.

> Revenge, or the right against crime (§102), is right only in itself. It is not right in the form of law, i.e., it is not in its actual existence just. The place of the injured person is now taken by the injured universal, which is actualized in a special way in the court of justice. To pursue and punish crime is its function, which therefore ceases to be a mere subjective retaliation or revenge [...]. (HEGEL, 2001, p. 178; §219)

A legal restoration through punishment is not an act of revenge; on the contrary, the will itself contains the conditions to restore its fundamental principles: free choice and the capacity for reflection. Thus, a theory of crime and punishment in Hegel's *Philosophy of Right* can be considered a "retributive" theory, a reformative framework that upholds the core principle of the will (as free choices). Any external factors that reduce the will to a mechanical movement dictated by social circumstances are an incomplete explanation of how society functions.

From a logical perspective, but not only, considering some preliminary results of the "experience of consciousness"[9], already explored, and presented in the *Phenomenology of Spirit*, a society that is guided by ethical principles and bases its political actions on the aim of equalizing (to the extent possible) public and private interests must necessarily make choices about the type of political structure it is developing.

According to Hegel, the subjectivity and objectivity of will should not be dissociated from the larger project of social formation in order not to run the risk of constructing an incomplete and inconclusive society in its most fundamental ethical horizons. The idea of self-regulation based on the ethical formulation of a strong state, legally supported by a retributive and restorative legal foundation, and confident in safeguarding its citizens, begins to make more sense in what Hegel, in essence, called "The Ethical System" (*Sittlichkeit*). The "ethical condition" of social and political organization of a particular society, when grounded in spiritual process, does not depend on external factors to justify its collective restrictive actions mediated by punishment or constant state surveillance.

The *Sittlichkeit* is a vast structure that supports citizens in the complex form of modern living, based on individual and collective interests[10]. The ethical state could be seen as the genuine achievement of the spirit or collective consciousness that, in one way or another, recognizes the primary importance of preserving life. According to Hegel (2001), the relationship between the state and its citizens must be organized through institutional mediations that, in theory, understand a crime as a negative consequence of bad choices made by citizens.

---

[9] Cf. PIPPIN, 1989.
[10] To explore these themes, see: PIPPIN, 2004; KÉRVEGAN, 2003; PATTERN, 1999.

To sum it up, the ethical state does not commit crimes like the citizens in their private interests. In this case, the Hegelian theory of crime presupposes a double interconnected interpretation of this controversial claim: 1) either the ethical state commits a crime, and thus retains and perpetuates the oldest historical structures of violence and inequality, exposing a weakness in its argument about the relationship between logic and history; 2) or the state cannot commit a crime because it is a normative structure, a collective and rational decision that establishes the protection of life as the primary objective derived from the logical processes of the free will.

Certainly, the first possibility goes far beyond what can be extracted from Hegelian texts themselves, as it entails a systematic rejection of the fundamental premises of social stabilization through the reconciliation of logic and history. From this negative perspective on speculative prerogatives, the significance of the idea of historical unpredictability takes a privileged position. A state of permanent tension and social transformation, incapable of being balanced by a rational structure of the will, belongs to another philosophical perspective in which, on one hand, speculative dialectics are denied, and on the other hand, new forms are introduced to achieve the idea between state and society. It is important not to overlook the philosophical affiliations to Marx that clearly reconstruct the terrain of historicity in Hegel through its inversion[11].

However, it is in the second proposition that the issue becomes somewhat more hermetic, as it does not presuppose a rupture with Hegelian speculative dialectic while being somewhat misleading. From this perspective, *Sittlichkeit* is operating according to its fundamental connections and, at least in theory, the relationship between crime and the State operates based on the already stated canons: the (ethical) State does not commit crimes, but rather isolated individuals who, to some extent, are lost in their own desires. According to this hermetic arrangement, there is no remote possibility of considering the State as “an agent” promoting social violence or committing a crime, as the institutional arrangement called the (ethical) State is merely a normative entity for social self-regulation. In this case, the most probable solution within this normative framework is that the State

[11] Cf. MARX, 2020.

represents the most well-rounded ethical movement of a given society when it respects the fundamental and rational process of preserving life and so forth. However, individuals may become lost in the midst of the ebb and flow of social games and, as a result, they may commit crimes in the name of state institutions.

Another solution would be a regressive experience set within what has conventionally been called the ethical state. Social agents in turmoil make movements that are not supported by the safety net and social assistance, thus causing an unforeseen fracture in the structure of *Sittlichkeit*. In any case, neither one of these possibilities of committing a state crime within the ideal ethical conditions is conceived by Hegel. In this sense, the environment presented here is one of pure common speculation, but no longer in a dialectical sense, as Hegelian speculation reaches its limit when *Sittlichkeit* must deal with its negative. It is precisely at this moment, with the presentation of a possible rupture or regression of the prime conditions envisioned by Hegel, through the articulation between State and crime, that the relationship between Logic and History reaches its limits.

**Bibliography**

BRANDOM, R. B. (2015), "Towards Reconciling Two Heroes: Habermas and Hegel", in: *Argumenta* 1, 1, pp. 29-42.

DELEUZE, G. & GUATARRI, F. (1972), *L'anti-Oedipe,* Paris: Minuit.

HEGEL, G.W.F. (1991), *Philosophy of History*, New York: Prometheus Book.

HEGEL, G.W.F. (1998), *Phänomenologie des Geistes*, Berlin: Akademie.

HEGEL, G.W.F. (2000), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt a.M.: Surhkamp.

HEGEL, G.W.F. (2001), *Philosophy of Right*, Ontario: Batoche Books (Kitchner).

HEGEL, G.W.F. (2003), *Wissenchaft der Logik II*, Frankfurt a.M.: Surhkamp.

HABERMAS, J. (1998), *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: Polity Press.

KÉRVEGAN, J-F. & MARMASSE, G. (orgs.) (2003), *Hegel: penseur du droit*, Paris: CNRS Éditions.

LOY, D. W. (2021), *Hegel Bulletin*, Volume 42, Issue 2, August 2021, pp. 157-179.

MARX, K. (2020), *Capital,* vol. 1, 2, 3 abridged, São Paulo: Laboratório de Estudo Ásia (Lea).

PATTERN, A. (1999), *Hegel's Idea of freedom*, Oxford: Oxford University Press.

PIPPIN, R. (1999), *Hegel's Idealism: the satisfaction of self-consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press.

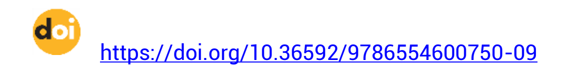
PIPPIN, R. (2004), *Hegel on Ethics and Politics,* Cambridge: Cambridge University Press.

PIPPIN, R. (2005), "Brandom's Hegel", in: *European Journal of Philosophy* 13 (3), pp. 381-408.

PIPPIN, R. (2011), *Hegel on Self-consciousness: Desire and Death in Hegel's Phenomenology of Spirit,* Princeton: Princeton University Press.

TESTA, I. (2009), "Criticism and normativity. Brandom and Habermas between Kant and Hegel", in: Canale, D & G. Tuzet (eds.), *The Rules of Inference. Inferentialism in Law and Philosophy*, Milano: Egea, pp. 29-44.

# La concepción especulativa de la *autodeterminación subjetiva* en la *Filosofía del derecho* de Hegel


https://doi.org/10.36592/9786554600750-09

*Maverick Díaz Velásquez*
*Westfälische Wilhelms-Universität Münster*
diazvela@uni-muenster.de

**Resumen**

El concepto de *autodeterminación subjetiva* es central para comprender el significado de la autonomía de la acción. Esta autodeterminación de la persona y de la norma es presentada por Hegel en el marco de su teoría de la voluntad libre, la cual desarrolla su concepción del espíritu objetivo en su *Filosofía del derecho*. Dedicamos este artículo a la exposición de los presupuestos, peculiaridades y límites del concepto de autodeterminación subjetiva en la obra mencionada en relación con el concepto especulativo de libertad de Hegel, así como su integración en una comprensión específica de la sociedad moderna. En tal desarrollo se destila una concepción de la autodeterminación subjetiva que contiene una serie de dimensiones constitutivas de la acción y la agencia de un sujeto racional, las cuales, en posteriores contribuciones, pueden dialogar con consideraciones sistemáticas de la intencionalidad, la personalidad y la normatividad.

El concepto de *autonomía personal*, entendido en general a partir de la condición bajo la cual un individuo racional sabe que determina a partir de sí mismo lo que quiere, establece desde una aproximación sistemática una relación directa con el concepto de *acción* (en tanto expresión objetiva de tal autodeterminación), con el de *persona* (en tanto la *identidad personal y la autonomía personal* se imbrican conceptualmente de manera multifacética) y con el de *norma* (pues aquella actividad subjetiva tiene que cumplir algún criterio de adecuación normativa). Asimismo, tal concepto aparece operando como pivote o como presuposición al menos en tres

formas en que se expresa el debate *Moralidad-Eticidad*: en la discusión acerca de la condición última de la autodeterminación individual (entre kantianos y aristotélicos), acerca de la relación entre autodeterminación individual y normatividad social (entre liberales y comunitaristas) y acerca de las condiciones bajo las cuales un sujeto o un grupo de sujetos puede criticar el orden social (entre constructivismo y reconstructivismo).

Partiendo de tal referencia sistemática y de la casi coextensividad entre el concepto de autonomía y el de autodeterminación, mi objetivo es hacer una reconstrucción de las peculiaridades en el significado de *autodeterminación subjetiva* en la *Filosofía del derecho* de Hegel[1], la cual puede servir para iluminar la tesis de que esta obra comprende *una teoría de la autodeterminación práctica* en la cual se encuentran recursos relevantes para el esclarecimiento del fenómeno de la *autonomía personal* y la sugerencia de alternativas plausibles al interior de los debates mencionados. El artículo se divide en cuatro partes. En primer lugar, presentaré el significado de la voluntad libre a través de un análisis de su definición: individualidad como unidad entre universalidad y particularidad. En segundo lugar, desarrollaré la tesis sobre la ambigüedad constitutiva del concepto de subjetividad en la sección "Moralidad". En tercer lugar, mediante un análisis del derecho de la subjetividad, abordaré brevemente cómo se conectan las configuraciones que adquiere la autodeterminación subjetiva en la exposición de la "Moralidad". Finalmente, sugeriré, a modo de cierre, la manera en que la autodeterminación subjetiva requiere en su autoconstitución de la incorporación de contenido normativo propio de una forma de vida racional y colectiva ("La eticidad"), sin que esto implique una anulación de las demandas del sujeto a su autodeterminación.

## 1. La *autodeterminación* de la voluntad

La *voluntad libre* es el concepto central de la *Filosofía del derecho*. La presentación de este concepto apela a la autoconciencia de cada individuo, en la cual podemos encontrar los *ejemplos* de las dimensiones constitutivas de la voluntad. La

[1] Traducción de Juan Luis Vermal (HEGEL, 1999). Hago referencia también al original en alemán en la versión de *Werke in zwanzig Bänden* (HEGEL, 1986).

voluntad se constituye, en ese sentido, a través de tres momentos: la universalidad [*Allgemeinheit*], la particularidad [*Besonderheit*] y la individualidad [*Einzelheit*][2]. El primer momento de la voluntad se refiere a la indeterminación del yo, el cual abstrae de todo contenido determinado. En efecto, nosotros, en cuanto individuos racionales, podemos captarnos en la pura abstracción de nuestra autoconciencia como desvinculados de cualquier determinación. Este momento de la universalidad del yo revela también el momento del *pensamiento* en la voluntad. La particularidad de la voluntad, en segundo lugar, se refiere a la determinación del yo, el cual se pone en un querer específico de algo determinado. Nosotros captamos nuestra voluntad también en el querer de algo en particular: sabemos que queremos algo determinado como *comer* una manzana, *leer* un texto o *hacer* una pregunta. La explicitación de este segundo momento, en tanto es la negación del primero, presenta también la diferencia entre la particularidad y la universalidad como momentos de la voluntad, de tal manera que estos no se identifican, sino que se ponen uno contra el otro. Cada uno es la negación del otro.

Finalmente, cuando la negación de la universalidad se niega a sí misma, la particularidad refleja la universalidad, de tal manera que la voluntad universal accede al conocimiento de sí y a su realización en su propia particularización. Esta unificación es, en sentido propio, el resultado del pensamiento especulativo, el cual el entendimiento (común) no está en la posición de captar. En esta captación especular, también queda expuesta la naturaleza de la voluntad como *proceso* que se refiere a sí mismo: solo en la particularización y en la superación de esta es que la universalidad de la libertad se constituye, se realiza y se conoce a sí misma. En ese sentido, la asunción de que la voluntad es originalmente un substrato dado de antemano a su actividad y a sus determinaciones es más bien reproducir una comprensión unilateral de la voluntad en la cual se asume la oposición del primer y del segundo momento (HEGEL, 1999, pp. 81-87).

En virtud de lo señalado, la *individualidad* implica que la voluntad se capta a sí misma como unificación entre universalidad y particularidad en cuanto actividad especulativa. A través de esta estructura conceptual, según Hegel, el significado de

---

[2] Podría decirse que la *individualidad* no es propiamente un momento, sino la captación especulativa de la unidad de los momentos.

una voluntad que se autodetermina a sí misma es conceptualmente descubierto, pues la *individualidad* de la voluntad no es otra que "la *autodeterminación* del yo [die *Selbstbestimmung* des Ich] de ponerse como lo negativo de sí mismo, es decir, de ponerse como *determinado*, *limitado*, y al mismo tiempo permanecer consigo, o sea, en su *identidad consigo* y universalidad, y, en la determinación, unirse sólo consigo mismo" (HEGEL, 1999, p. 85). En este marco, la exposición distingue al menos dos maneras de comprender tal *autodeterminación*, lo cual sirve también para determinar con mayor claridad el núcleo conceptual de tal actividad volitiva. Por un lado, la individualidad se comprende desde la aproximación de la particularidad. Esta es denominada *autodeterminación formal*, porque presupone una diferencia entre la forma y el contenido de la voluntad. Por otro lado, la individualidad es abordada a partir de su comprensión adecuada como unidad especulativa entre particularidad y universalidad, en la cual se constituye "*la voluntad libre que quiere la voluntad libre*" (HEGEL, 1999, p. 106). Podemos denominarla *autodeterminación verdadera* (en sentido hegeliano).

Recordemos que el momento de la particularización no solo implica la negación del primer momento, sino también la explícita diferenciación entre las dimensiones de la voluntad. En ese sentido, se pueden distinguir las figuras de la voluntad *natural*, la voluntad *arbitraria* y la voluntad *verdaderamente libre*. La *voluntad natural* es, por mor de la síntesis, la pura posibilidad de la libertad: así como el querer de tal voluntad no se encuentra determinado efectivamente por el pensamiento, su significado puede ser atribuido, en la misma medida, a una actividad vital condicionada inmediatamente por sus resortes e inclinaciones naturales. Este contenido natural aparece como dado inmediatamente al yo, aunque este no se ha autodeterminado particularmente. Precisamente por ello, en segundo lugar, la voluntad se *decide por* el contenido y, en cuanto este se encuentra diferenciado en su relación con el mundo, lo hace por alguno de los contenidos determinados. La *decisión* expresa, en esta aproximación, la estructura conceptual de la *individualidad* y, en ese sentido, de la *autodeterminación*, precisamente porque a través de ella la voluntad no solo se *realiza efectivamente* en la realidad exterior frente a la cual se ha opuesto en principio (identificación con la objetividad exterior) sino porque en esa misma medida se *determina efectivamente* como un deseo efectivo del mundo

(identificación con su contenido desiderativo). Sin embargo, tal *autodeterminación* contiene una ambigüedad constitutiva. Además de comprender un doble sentido en su actualización, aquella autodeterminación vuelve a reproducir la diferencia entre forma (racional) y contenido (desiderativo) de la cual ha partido. Si bien la voluntad se realiza y se determina mediante la decisión [*das Beschließen*], lo que al mismo tiempo ella distingue como lo propio de su libertad no es tal decisión efectiva (el contenido), sino la posibilidad de decidir (efectivamente) que en tal decisión se ha hecho manifiesta para ella. La reproducción de tal diferencia conduce a que la *decisión* se comprenda como la aplicación de una forma externa a un material dado previamente o la mera actualización de una capacidad, a saber, la potencia de la autodeterminación. En ese sentido, la decisión es expresión del *arbitrio*, es decir, de la libertad comprendida exclusivamente como la facultad de elegir entre un catálogo de alternativas dadas de antemano (HEGEL, 1999, pp. 87-97)[3].

A diferencia de la voluntad arbitraria, la cual resulta contradictoria, *la voluntad verdaderamente libre* tiene su propia universalidad como objeto y fin, de modo que no reproduce una distinción entre su forma y su contenido. En otras palabras, en esta configuración de la libertad, el contenido de la voluntad libre y universal es ella misma en tanto voluntad libre y universal, en virtud de lo cual es también realmente efectiva. Se trata, pues, de la voluntad libre que quiere la voluntad libre. De cara a nuestro análisis, esta voluntad comprende el significado de *individualidad* y *autodeterminación propiamente hegeliano*, es decir, *especulativo*. En este marco, no obstante, no se expone el proceso conceptual que demostraría tal surgimiento, sino que Hegel extrae del significado de tal voluntad el concepto de *derecho* como *existencia* de la voluntad verdaderamente libre y establece los lineamientos del desarrollo de las secciones en la *Filosofía del derecho*. Los principios del "Derecho abstracto", la "Moralidad" y la "Eticidad" son, por lo tanto, derechos y configuraciones de la voluntad verdaderamente libre, la cual tiene como contenido, objeto y fin su propia universalidad libre (HEGEL, 1999, pp. 99-114).

---

[3] Para un análisis más detallado véase MEYER, 2020, pp. 40-68.

## 2. La *autodeterminación* de la subjetividad

Al inicio de la sección "Moralidad", la voluntad resultante del *Derecho abstracto*, la voluntad subjetiva, es abordada a partir de su *diferencia* con la voluntad universal "en sí" del derecho y de su "*inmediatez*" (HEGEL, 1999, p. 199). De esta aproximación resulta una comprensión necesariamente ambigua del principio propio de la moralidad, a saber, la *subjetividad*, que determina también el desarrollo y la aproximación de los capítulos de esta doctrina. La diferencia entre la voluntad subjetiva y la voluntad universal tiene que basarse, en una primera comprensión, en la manera en que cada una constituye su vínculo con la particularización. La voluntad universal "en sí" del derecho tiene una relación negativa con la particularidad, en tanto que la personalidad del derecho abstracto se constituye principalmente mediante la *abstracción* de toda determinación, especificidad o distinción. Somos *personas* porque sabemos subsumirnos mediante una operación intelectiva de abstracción en una identidad universal donde las diferencias y peculiaridades tanto mundanas como personales se disuelven. Frente a esta conceptualización, la *voluntad subjetiva* comprende una relación inclusiva de la particularidad: la subjetividad implica en su conceptualización, al menos en un sentido basal, la negación del principio universal de la voluntad, y, así, su conocimiento y realización de sí misma está *mediado* por tal determinación[4]. El sujeto tiene como condición constitutiva el saber distinguirse del mundo, de los otros y de la identidad universal en la que se sostiene el principio del derecho abstracto. A partir de esta premisa, la subjetividad tiene que alcanzar la identificación de su particularidad con la voluntad universal y, en ese sentido, con aquello que es válido objetivamente mediante un proceso de universalización y objetivación de sí misma. Esta es una primera clave de lectura del desarrollo de la moralidad (HEGEL, 1999, pp. 199-200).

Sin embargo, en el marco de esta distinción fundamental, la voluntad subjetiva reproduce ya la definición [*Bestimmung*] propia del concepto de voluntad. Ella se sabe a sí misma como encarnación de la libertad: reproduce la estructura de la *autodeterminación* de la voluntad en el sentido específico de que se sabe y se afirma

[4] Es, por ello, la existencia (*Dasein*) de la voluntad universal.

a sí misma como tal *autodeterminación*[5]. Por esta razón, cualquier manifestación propiamente suya será, al mismo tiempo, una configuración en la que existe la voluntad (es decir, un *derecho*). En ese sentido, las maneras en que la subjetividad se manifiesta en el mundo frente a las otras voluntades (que también respectivamente encarnan tal principio) constituyen las determinaciones que realizan su concepto y, en esa medida, el desarrollo progresivo de su derecho. El privilegio de esta línea de conceptualización ilumina la exposición de una buena parte de la "Moralidad" como *una teoría de la responsabilidad individual* a partir de la praxis intersubjetiva de atribución mutua de pretensiones de validez, en la cual se encuentra anclada *una teoría compleja de la acción y de la agencia* basada en el análisis de la intencionalidad del sujeto (HEGEL, 1999, pp. 200-20; QUANTE, 1993; 2010; 2011).

Este saber de sí como autodeterminación, el cual es presentado en su "inmediatez" y es "diferente" del derecho universal, es traducido, finalmente, en la ya mencionada diferencia entre forma y contenido de la voluntad. La conceptualización de esta distinción es ambigua, y un análisis de esta muestra una superposición de distinciones. En primer lugar, la diferencia entre forma y contenido corresponde a la diferencia central entre el principio de la subjetividad y el principio del derecho universal (la voluntad en sí o el concepto de la voluntad). Esta diferencia se extiende, asimismo, a la distinción entre la subjetividad como capacidad de autodeterminación y las disposiciones volitivas del sujeto en tanto contenido natural de la voluntad. Al mismo tiempo, en cuanto la subjetividad constituye el ámbito de la interioridad, implica una diferencia entre ella y la objetividad exterior. El terreno original de la subjetividad corresponde a una dimensión a la cual solo el sujeto tiene el privilegio de acceder y que no se encuentra realizada objetiva ni exteriormente (HEGEL, 1999, pp. 202-203). Estas dimensiones de la diferencia así analizada son recorridas progresivamente por el desarrollo del concepto de subjetividad en la "Moralidad".

[5] Véase el resultado del "Derecho abstracto" y la definición del concepto de voluntad en el §7 (HEGEL, 1999).

## 3. El *derecho* de la subjetividad

Es necesario realizar ahora un análisis de la condición epistémica que constituye el derecho de la subjetividad (el llamado *punto de vista moral*) a través del cual se comprenda mejor el significado de la autodeterminación subjetiva y su desarrollo en la “Moralidad”. El derecho de la subjetividad implica que “la voluntad *es* y *reconoce* sólo lo que es *suyo*, es decir, aquello en lo que ella existe como algo subjetivo” (HEGEL, 1999, p. 200). En primer lugar, debemos establecer una conexión entre el principio de la subjetividad y el momento de la universalidad (el yo) en la voluntad. En la definición del concepto de voluntad, recordemos, la universalidad de la voluntad (el yo) se sabe a sí misma como reflejada y realizada en su particularización, es decir, se sabe a sí misma en cuanto universal como su propio contenido, objeto y fin (particular). Algo le es propio en la medida en que ella *reconoce* que existe o se expresa ahí como *universal*. Esta particularización es, en ese sentido, la determinación y, adicionalmente, la realización de la universalidad *para* la universalidad de la voluntad. Bajo la clave del punto de vista moral, es decir, de la conceptualización del derecho de la subjetividad, esta se sabe a sí misma como la universalidad libre que se autodetermina particularmente en cuanto es, al mismo tiempo, todavía *diferente* de la universalidad del derecho.

En segundo lugar, para la subjetividad, *algo* solo aparece como *suyo* en tanto satisface la condición de que ella se sabe a sí misma reflejada o puesta en aquello. Si nos atenemos a una lectura más estricta del derecho de la subjetividad que enfatiza en su carácter activo, resulta coherente sostener que tal *existencia* solo puede ser propia de la subjetividad (su derecho) si la subjetividad sabe que aquello es también el resultado de su autodeterminación. Es decir, la *existencia* (de la subjetividad) se comprende como realización del *concepto* (de la subjetividad) a partir del punto de vista de la subjetividad sobre su propia actividad de autodeterminación y sus correspondientes exteriorizaciones. Tal *existencia* es expuesta sistemáticamente (en sentido hegeliano) de manera progresiva a través del desarrollo de la moralidad.

En la “Moralidad”, el significado del *derecho* de la subjetividad es tematizado primera y fundamentalmente a partir de *su expresión* en el mundo objetivo. Esta es

propiamente la *acción* [*Handlung*] (HEGEL, 1999, pp. 203-206; pp. 209-216). De ahí que la diferencia basal entre forma y contenido de la voluntad es reproducida en el análisis que se propicia entre subjetividad y objetividad exterior. El *derecho de la subjetividad* es, en su forma fundamental, la existencia mundana y pública de la subjetividad. En ese sentido, que el sujeto *apele* frente a los demás al *saber de sí mismo* como autodeterminación en una de sus dimensiones (por ejemplo, como el saber *subjetivo* que la voluntad tiene, está teniendo o ha tenido que tener sobre las circunstancias y los efectos de su acción puntual en el mundo objetivo) corresponde a la *condición* bajo la cual la subjetividad se realiza en un mundo socialmente determinado y al mismo tiempo a la *explicitación* del concepto de subjetividad en una de sus peculiaridades distintivas.

Tal exteriorización en el mundo por parte de la subjetividad implica al menos *cuatro conceptos* centrales (los *derechos de la subjetividad*). En primer lugar, comprende (i) el *propósito* (HEGEL, 1999, p. 210) y (ii) la *intención* (HEGEL, 1999, p. 215), los cuales constituyen *sensu estricto* la *acción* del sujeto (en un sentido restringido que puede abordarse con las herramientas de la filosofía de la acción)[6]. También comprende, en una conceptualización progresiva a partir de la intención, (iii) la *satisfacción*, la cual no solo hace explícita el carácter valorativo que el sujeto encuentra en sus acciones, sino que conduce, en la argumentación hegeliana, a la racionalización instrumental y evaluativa de las intenciones. La satisfacción universal del sujeto, adicionalmente, corresponde propiamente a la felicidad o bienestar, de tal modo que incluye la relación del sujeto con sus *inclinaciones naturales* mediante una *activa organización y producción* de sus deseos e intenciones (HEGEL, 1999, pp. 217-220). El último derecho es (iv) una configuración propiamente *moral*. La acción del sujeto tiene que serle atribuida a este como "justa o injusta, buena o mala, legal o ilegal" a partir del *conocimiento* que este tiene sobre el *valor* (objetivo) de su acción en el mundo (HEGEL, 1999, pp. 227-229).

---

[6] Acerca del sentido de tal conexión existe un debate en el cual no puedo ahondar en esta exposición. En todo caso, es pertinente sostener que el concepto de propósito [*Vorsatz*] puede entenderse en un sentido amplio en relación con el acto de la voluntad [*Tat*], cuyo sentido es principalmente desarrollado en el primer capítulo de "La moralidad", y en un sentido específico en su diferenciación frente a la intención [*Absicht*] (HEGEL, 1999, pp. 209-216; QUANTE, 1993).

Tales configuraciones de la autodeterminación subjetiva constituyen sus derechos, los cuales no solo se conectan en una dinámica dialéctica con las demandas del mundo (el derecho de la objetividad), sino que también se integran en un proceso de universalización del significado de la autodeterminación, desde un evento puntual atribuido como acción (basal) al sujeto hasta el bien universal en el cual aquel se subsume. La *acción* unifica el interior y el exterior, y es la manera en que existe fundamentalmente la subjetividad en el mundo, pero tomada en tanto tal, no parece ser incompatible con la tesis de que el *arbitrio* es la condición necesaria de la acción, en tanto asume la diferencia entre forma y contenido de la voluntad[7]. Asimismo, a partir de la orientación hacia la satisfacción o realización de todos sus deseos (*felicidad*), el sujeto se caracteriza por intentar unificar o hacer compatibles sus contenidos desiderativos en ámbitos cada vez más abarcadores tanto desde una aproximación sincrónica como diacrónica. Pero las intenciones de largo alcance y los planes de acción que pueden encarnar esta autodeterminación nunca hacen efectiva tal unificación, de modo que tal satisfacción universal del sujeto se limita a una constante aspiración nunca totalmente satisfecha. El sujeto no parece lograr, en este marco, compatibilizar todos los deseos en una totalidad coherente (es decir, en gran medida los deseos, en tanto irreconciliables, se mantienen como irreductiblemente particulares), tales inclinaciones se orientan exclusivamente a la *satisfacción* del sujeto (presuponen, en última instancia, la referencia a la felicidad de este individuo y no necesariamente de otro o de los otros) o, incluso si apuntan, en un cierto sentido moral, a la satisfacción de todos, están orientadas, no obstante, a la *perspectiva* del sujeto. En este último punto, tal configuración reproduce la separación entre la autodeterminación subjetiva y lo válido en un sentido objetivo y universal. En otras palabras, aparece la diferencia entre el concepto de subjetividad y el concepto de voluntad universal, ya mencionada en su forma abstracta en la introducción de la

[7] Este problema remite a una discusión acerca de la relación entre la acción y la agencia del sujeto en general y la agencia propiamente moral, la cual implica hermenéuticamente, por un lado, el problema de la conexión entre las secciones de la “Moralidad” y sistemáticamente, por otro lado, la teoría de la acción de Hegel, su conceptualización de la actitud moral y su crítica a las configuraciones de la conciencia del deber (Kant) y de la conciencia moral (*das Gewissen*). Para aproximarse en general a estas problemáticas, cfr. GIUSTI, 1991; MENEGONI, 1997; SIEP, 1983, 1989. Acerca de si el concepto de acción de Hegel puede o debe ser comprendido de tal manera que solo presuponga la libertad de elección (*Wahlfreiheit*) o no, cf. ALZNAUER, 2010; QUANTE, 1993, 2009; HOULGATE, 2010.

"Moralidad", ahora en la forma más enriquecida de la oposición entre el derecho al bienestar universal de la subjetividad y el principio del ordenamiento jurídico basado en la personalidad. La unidad de esta oposición es el *bien*.

Al menos hay dos significados de bien y, consecuentemente, dos significados de autodeterminación subjetiva que pueden sugerirse siguiendo a Hegel. El primero corresponde a la manera en que el concepto de bien se expresa en el último capítulo de la "Moralidad" como un principio formal. Lo que muestra su desarrollo es la contradicción inherente a la subjetividad: esta considera que su autodeterminación según la ley moral es la manera más plena en que existe su propio concepto, pero, al mismo tiempo, su concepción del bien es la proyección de su propio concepto de autodeterminación (separado de la voluntad universal del derecho), lo que equivale, en términos prácticos, a la reproducción de decisiones y acciones morales que solo son arbitrariamente buenas. El otro significado requiere del tránsito a la *Eticidad* y será abordado en lo que sigue a modo de cierre (HEGEL, 1999, p. 226; pp. 233-235; pp. 265-267).

## 4. La *autodeterminación especulativa* de la voluntad

De acuerdo con el concepto de voluntad, la comprensión especulativa de su autodeterminación no solo implica la (auto)negación del yo en su particularización, sino también, al mismo tiempo, "la *particularidad* reflejada *en sí misma* y por ello reconducida a la *universalidad*" (HEGEL, 1999, p. 85). Esta captación de la actividad especulativa está implícita en la voluntad verdaderamente libre, cuyo *concepto* es el principio del desarrollo de la *Filosofía del derecho* y cuyos derechos y configuraciones expresan progresivamente aquel movimiento especular. Siendo aquel recorrido complejo y un tema de análisis por sí mismo, la siguiente consideración es solo un esclarecimiento orientativo. La autodeterminación de la universalidad del derecho como voluntad subjetiva es el resultado del "Derecho abstracto". La autodeterminación plena de la subjetividad mediante su integración en la objetividad del mundo, en la interconexión con las otras subjetividades y en la universalidad del concepto es el resultado de la "Moralidad". Con esto se demuestra el movimiento conceptual en el cual surge la verdadera actividad unificadora entre

universalidad (Derecho) y particularidad (Subjetividad), a la cual Hegel denomina *Eticidad*. Aquí tiene que hallarse la plena realización de la *autodeterminación* en sentido especulativo.

¿Cómo se manifiesta la autodeterminación subjetiva una vez que ha sido integrada en la autodeterminación especulativa de la voluntad en la *Eticidad*? ¿Qué significa para la subjetividad que la universalidad de la voluntad se tenga a sí misma como su contenido, objeto y fin propio, que la libertad se quiera solo a sí misma? De acuerdo con Hegel, esta puede entenderse, en principio, a partir de una conexión específica entre autodeterminación subjetiva y normatividad ética. Esta normatividad no es formal ni abstracta (como la ley moral), ni meramente convencional (como cualquier costumbre o hábito), sino un sistema coherente de normas, deberes y prácticas conectadas racionalmente y reproducidas activamente en formas de vida colectivas de naturaleza intersubjetiva (como la comunidad, la familia, la sociedad, el Estado). En cuanto integradas en este sistema efectivo y racional, la acción y la autodeterminación del sujeto no pueden sino presuponerlos en su ejecución. Eso significa que la acción y la autodeterminación del sujeto miembro de la *Eticidad* comportan siempre la ejecución de expectativas normativas asumidas como válidas en aquellas prácticas intersubjetivas. En principio, el sujeto ético no solo las asume y las experimenta como válidas, como justificadas en sí mismas, sino también como expresiones de su propia subjetividad: tal normatividad habita en la autoconciencia subjetiva como una red de intenciones, deseos y aspiraciones que pueden hacerse en mayor o menor medida explícitas y sin las cuales no podría comprender su propia individualidad. No hay una diferencia irreductible entre forma y contenido porque las normas éticas que las decisiones del sujeto tienen que observar corresponden al mismo tiempo a las aspiraciones subjetivas que el individuo busca realizar en el mundo (además de ser también los parámetros intersubjetivos de evaluación mutua) (HEGEL, 1999, pp. 266-269).

¿Esta comprensión no reduce la autodeterminación del sujeto a una mera reproducción acrítica y habituada del orden social y anula el derecho propio de la subjetividad a su autodeterminación? La realización de la normatividad a través de la acción y de la decisión subjetivas no es, en principio, incompatible con su renovación y eventual reconfiguración. La realización de una norma, tal como en la transmisión

de contenido cultural de una generación a otra, no es un ejercicio meramente mecánico ni programado, sino interpretativo y, en ese sentido, creativo. Asimismo, el sujeto está en la posición, como resultado de su formación, para distinguirse reflexivamente de tales deberes (HEGEL, 1999, p. 267)[8]. En las formulaciones más elaboradas de esta relación, el sujeto demanda una justificación racional de la normatividad. Es decir, busca comprender la normatividad de manera intelectiva. Esto significa que la autodeterminación subjetiva constituye el movimiento reflexivo del tejido de la normatividad en un sentido inmanente: el ejercicio de comprensión, crítica y justificación implica hacer explícita la racionalidad de las conexiones normativas que *siempre* se asumen como puntos de referencia en el ejercicio del esclarecimiento[9]. Con ello se hace explícita también la unidad activa entre la normatividad ética y la autodeterminación subjetiva sin que se pierda la *reflexividad* de esta última.

**Bibliografía**

ALZNAUER, M. (2015), *Hegel's Theory of Responsibility*, Cambridge: Cambridge University Press.

GIUSTI, M. (1991), "La lógica de la acción y los límites de la voluntad. Reflexiones sobre el concepto de 'acción' en Hegel", en: *Areté*, 3:2, pp. 207-232.

HEGEL, G.W.F. (1970), *Werke in zwanzig Bänden. Gesamte Werkausgabe*, edición de E. Moldenhauer y K.M. Michel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1999), *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vermal, Barcelona: Edhasa.

HOULGATE, S. (2010), "Action, Right and Morality in Hegel's *Philosophy of Right*", en: A. Laitinen y C. Sandis, *Hegel on Action*, Palgrave Macmillan: New York, pp. 155-175.

MEYER, T. (2020), *Verantwortung und Verursachung. Eine moral- und rechtsphilosophische Studie zu Hegel*, Hamburg: Meiner.

QUANTE, M. (1993), *Hegels Begriff der Handlung*, Stuttgart-Bad Cannstatt: De Gruyter.

[8] Especialmente, cf. el §147 y su observación.
[9] Aquí mi posición se orienta a la de QUANTE, 2011.

QUANTE, M. (2010), “Hegel's Planning Theory of Agency", en: A. Laitinen y C. Sandis, *Hegel on Action*, Palgrave Macmillan: New York, pp. 212-231.

QUANTE, M. (2011), “Anfechtbare Sittlichkeit", en: *Die Wirklichkeit des Geistes*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 279-297.

SIEP, L. (1983), “The 'Aufhebung' of Morality in Ethical Life”, en: L. S. Stepelevich y D. Lamb (eds.), *Hegel's Philosophy of Action*, Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, pp. 137-155.

SIEP, L. (1989), “¿Qué significa: 'Superación de la Moralidad en la Eticidad' en la 'Filosofía del derecho' de Hegel?", en: G. Amengual (ed.), *Estudios sobres la Filosofía del derecho de Hegel*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, pp. 171-193.

# Reconocimiento y *Fenomenología del espíritu*

https://doi.org/10.36592/9786554600750-10

*Miguel Ángel Nación Pantigoso*
*Universidad Femenina del Sagrado Corazón*
miguelnacionp@unife.edu.pe

**Resumen**

Para Jürgen Habermas y Axel Honneth el reconocimiento implica la estructura intersubjetiva de la identidad personal. Este sentido se sustenta en los escritos juveniles de Hegel, pero se pierde en la *Fenomenología del espíritu* porque la estructura intersubjetiva es reemplazada por la dialéctica de enajenación y reconciliación en la formación de la autoconciencia. Sin embargo, para Terry Pinkard y Robert Pippin esto no es necesario, porque la formación de la autoconciencia es compatible con un concepto de Espíritu como estructura racional intersubjetiva. El texto discute las implicancias de este cambio en el reconocimiento.

## Introducción

En la *Lucha por el reconocimiento*, Axel Honneth sostiene que el concepto de reconocimiento tiene un papel fundamental en la construcción de una filosofía social alternativa y crítica a la filosofía social de la modernidad, donde se asume al individuo como algo dado y se toma a la sociedad como una formación artificial nacida de la reunión y acuerdo entre individuos racionales. Para Honneth, el valor del reconocimiento está en plantear la individualidad como un proceso intersubjetivo, donde no hay separación entre el individuo y el medio social en el que surge.

La perspectiva de Honneth respecto del reconocimiento es coherente con los esfuerzos de la Teoría Crítica, que desde Jürgen Habermas justifica la teoría de la acción sobre el concepto de razón comunicativa. Para Habermas y Honneth, el reconocimiento permite pensar la acción racional desde la interacción con los otros

y, por eso, es un instrumento crítico de las teorías de la acción basadas en el concepto de razón instrumental, donde el individuo se relaciona con objetos.

Ambos autores encuentran el sentido intersubjetivo y crítico original del reconocimiento en Hegel, en específico, en sus escritos juveniles relativos a la *Eticidad.* Sin embargo, ambos están de acuerdo en que este sentido del reconocimiento se pierde en sus escritos de madurez. En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel asume el concepto de Espíritu en el marco de la filosofía del sujeto, por la cual el Espíritu se opone a la naturaleza como el sujeto al objeto. En este sentido, la relación entre el sujeto y el otro se desarrolla como una dialéctica de la enajenación y la reconciliación.

No obstante, autores como Terry Pinkard y Robert Pippin sostienen que la lectura de la *Fenomenología del espíritu* no debe limitarse a la comprensión desde el marco de la filosofía del sujeto. Para ellos, la *Fenomenología* tiene una estructura racional que puede responder a la necesidad de justificar un concepto de razón intersubjetivo, si es rescatada y relacionada al concepto de reconocimiento que aparece en el capítulo de la Autoconciencia. De esta forma, en la *Fenomenología* encontramos el proceso de reconocimiento intersubjetivo del Espíritu.

Por eso, este ensayo aborda la relación entre el reconocimiento como concepto intersubjetivo y la estructura racional de la *Fenomenología del espíritu* para saber, ¿cómo se ve afectado el sentido práctico del reconocimiento en el marco de la formación de la autoconciencia del Espíritu? El ensayo sostiene que el significado de reconocimiento en la *Fenomenología* no deja de ser el de la auto-relación práctica del sujeto mediada intersubjetivamente. Pero, a diferencia de los sentidos habermasiano y honnethiano que priorizan los niveles del lenguaje e intersubjetivo respectivamente, en el contexto de la *Fenomenología*, la auto-relación práctica del sujeto supone ambos planos en vista que la satisfacción del deseo de la autoconciencia consiste en justificar la experiencia personal en base a razones compartidas.

Las partes del ensayo son cuatro. En la primera se presentan los sentidos habermasiano y honnethiano de reconocimiento. En la segunda, se desarrolla el significado de la *Fenomenología del Espíritu* en el marco de la filosofía del sujeto. En la tercera parte, se presenta la estructura racional de la *Fenomenología*. Y, en la última parte, se expone el proceso de satisfacción del deseo de la autoconciencia.

**I**

En su ensayo *Trabajo e interacción*, Jürgen Habermas plantea que Hegel en sus escritos juveniles de Jena ofrece elementos para articular una teoría de la acción comunicativa donde el concepto central no consiste en la relación sujeto-objeto, sino en la relación ego y alter ego inscritos en un contexto social y comunicativo que busca concretizar el consenso a través de la razón. En esta forma, para Habermas, el joven Hegel da la base intersubjetiva para la formación de una totalidad ética en la forma de una razón comunicativa (HABERMAS, 1974).

Esta base consiste en la inicial reciprocidad entre sujetos: la relación de complementariedad entre sujetos que se conocen uno al otro. El incumplimiento de las formas de reciprocidad iniciales impulsa la elaboración de nuevas formas de reconocimiento mutuo. El crimen es el ejemplo del incumplimiento de las relaciones de reciprocidad[1]. El criminal quiebra las normas y, con ello, el intercambio recíproco no forzado de satisfacción mutua de intereses para anteponer su individualidad frente a la totalidad ética. De esta forma, el criminal se aliena del resto de la sociedad, pero también, deja al descubierto su propia "vida deficiente". La reconciliación entre el criminal y el resto de la sociedad se da cuando se alcanza la conciencia de que el acto criminal es el resultado del carácter abstracto de los vínculos de reciprocidad, lo cual solo es posible dentro de relaciones dialógicas de reconocimiento mutuo que les permita tener experiencia de la base común de sus existencias.

La inicial relación de reciprocidad, de acuerdo con los escritos de Jena, implica un proceso formativo de la totalidad ética a través de la interconexión dialéctica entre lenguaje, trabajo e interacción, cada uno es irreductible al otro. De acuerdo con Leo Rauch y David Sherman, Habermas estaría interesado en dar prioridad al papel del lenguaje por sobre lo que implica el trabajo y la interacción para la comunidad ética. (RAUCH & SHERMAN, 1999, p. 212). En este sentido, Habermas sostiene que para el joven Hegel el lenguaje precede al trabajo y a la interacción. Con el lenguaje el sujeto

[1] El ejemplo del crimen es presentado por Hegel en *El espíritu del cristianismo*. No obstante, en los escritos de Jena, Hegel plantea la ruptura de las relaciones de reciprocidad bajo la forma de la lucha por el honor, resultante del ataque al producto del trabajo familiar, que es concebido como un ataque a la singularidad de uno y de la persona.

emplea símbolos que lo confrontan con la naturaleza y le permite dar nombres a las cosas, originando así un primer distanciamiento frente a la naturaleza que le da una primera forma de autoconciencia. Un segundo distanciamiento frente a la naturaleza es debido al trabajo individual que permite diferenciar la satisfacción de los sujetos respecto de la satisfacción de los instintos animales. La prioridad del lenguaje respecto al trabajo se basa en que sin los nombres que distancian al sujeto del objeto, no habría la base para moderar la satisfacción de los sujetos que implica el trabajo. Asimismo, en el caso de la interacción, según Habermas, Hegel concretiza las relaciones de reciprocidad para la acción cooperativa a través de significados constantes y validados intersubjetivamente, lo cual no podría ser posible si el lenguaje no se hace presente como acción comunicativa dentro de una tradición cultural.

Para Habermas, el lenguaje, el trabajo y la interacción se interconectan en relaciones de implicancias. Las relaciones instrumentales del trabajo están implicadas en las relaciones de reciprocidad para la acción cooperativa, y estas, a su vez, son dependientes del lenguaje bajo la forma de la acción comunicativa. Sin embargo, ningún nivel es reducible al otro. Las reglas técnicas que gobiernan el dominio sobre la naturaleza nada tienen que ver con las reglas comunicativas de la interacción. Lo que sucede entre ambas es, más bien, un encuentro mediado por el marco del reconocimiento legal, donde se identifican las cosas que están sujetas a la disposición del otro, es decir, los productos de su trabajo, pero también, se concretiza la posibilidad de intercambiarlas entre dos personas legalmente reconocidas en un contrato. De esta forma, para Habermas, Hegel hace del reconocimiento el momento en que el lenguaje adquiere fuerza normativa y le da la forma institucional en la cual el sujeto se vuelve autoconsciente por la mediación de las otras relaciones.

Por su lado, Axel Honneth considera que el sentido intersubjetivo del reconocimiento no debe buscarse en el lenguaje, sino en las demandas inmanentes a las relaciones de reciprocidad. En *La lucha por el reconocimiento* sostiene que el joven Hegel plantea tres niveles de relaciones de reciprocidad: el amor, el derecho y la solidaridad; y cada uno de estos niveles implica una demanda inmanente bajo la forma de reconocimiento mutuo: en el amor la demanda es de autoconfianza; en el derecho, la exigencia es el autorrespeto; y en la solidaridad, lo que se busca es la

autoestima. Cada una de estas relaciones con sus demandas implícitas es una forma de auto-relación práctica del sujeto consigo mismo, produciendo así, formas de autorrepresentación que el sujeto tiene de sí mismo (HONNETH, 1995).

El cumplimiento recíproco de la demanda implícita en los diferentes niveles de reconocimiento forma al sujeto como un agente autoconsciente de ser autónomo y digno de respeto por el otro. De esta forma, se afirman las relaciones de reciprocidad mutuas entre los sujetos y con ello la totalidad ética. Sin embargo, al igual que en la lectura de Habermas, Honneth sostiene que las relaciones de reconocimiento son dinámicas, ya que deben recomponerse después de ser fracturadas constantemente por el agravio moral o la falta de respeto. El agravio moral es diferente en cada uno de los niveles de reconocimiento: en el amor, el agravio moral consiste en el abuso físico; en el derecho, consiste en la negación de la condición de ser sujeto de derechos; y en la solidaridad, la falta de respeto refiere a la denigración de la forma de vida. La recomposición o, mejor dicho, la transformación de las relaciones de reconocimiento después del agravio sólo puede iniciarse por la lucha que emprende el agraviado para alcanzar el cumplimiento de la demanda inmanente a las relaciones recíprocas.

A diferencia de Habermas, para Honneth el joven Hegel no hace del reconocimiento el espacio legal donde el lenguaje toma fuerza normativa, ni la institución que media la autoconciencia del individuo propietario, ni menos aún, hace del lenguaje la condición trascendental de la relación de reconocimiento. En lugar de esto, Hegel nos dice que el reconocimiento se refiere a la condición relacional o intersubjetiva del sujeto, por lo tanto, es una condición a priori del mismo; y en cada uno de sus niveles nos informa de las condiciones formales de la vida ética del sujeto, es decir, de la Eticidad.

## II

Al margen de estas diferencias, tanto Habermas como Honneth están de acuerdo en que el sentido práctico del reconocimiento, sea como acción comunicativa o como a priori intersubjetivo, es reemplazado por otro metafísico en la *Fenomenología del Espíritu*, en donde predomina el movimiento reflexivo del

Espíritu Absoluto. Debido a este movimiento, el Espíritu se reconoce objetivamente idéntico a la naturaleza, después de confrontarla.

En la *Fenomenología* este proceso aparece como una dialéctica entre la alienación y la reconciliación que hace de sí misma la conciencia. De acuerdo con Honneth en el capítulo de la Autoconciencia, la lucha entre el señor y el siervo implica la experiencia de reconocimiento práctico vinculada al trabajo del siervo. Sin embargo, esta queda bloqueada por la lógica de la alienación y la reconciliación. Por eso, en los capítulos siguientes la vida ética será un momento más de la alienación del Espíritu en su camino reflexivo a la reconciliación consigo mismo, el cual no requiere de la intersubjetividad (RAUCH y SHERMAN, 1999, p. 220).

Charles Taylor sostiene que años antes a la publicación de la *Fenomenología*, Hegel ya compartía las aspiraciones que luego se concretizaron en la dialéctica entre alienación y reconciliación. Básicamente estas aspiraciones fueron dos, por un lado, la unidad con la naturaleza, con los otros hombres y consigo mismo, lo que el hombre demanda en tanto ser expresivo; y, por otro lado, está la autonomía moral radical que alcanzó su expresión paradigmática en Kant y Fichte. A principios de la década del siglo XIX, Hegel llegó a convencerse que estas dos aspiraciones se oponían profundamente, ya que la libertad requería de la ruptura de la unidad expresiva, de la ruptura de la totalidad íntegra original en el hombre y de la comunión con otros hombres y con la naturaleza. Sin embargo, también estaba seguro que esta ruptura necesaria para la libertad iba a ser curada por una reconciliación superior, la cual ya estaba en curso en el propósito que la historia exhibe, pero que solo podía captarse por la filosofía. (TAYLOR, 2010, p. 66)

La separación surge con el desarrollo de la autoconciencia: el sujeto se vuelve consciente de sí al saber que es pensamiento y, por esto, se opone al mundo que no exhibe ninguna necesidad racional o expresiva. Al igual que esta separación, van a darse otras con motivo de la aparición de la autoconciencia. Así tenemos, la separación entre la voluntad racional y la naturaleza humana, en donde se enfrentan los factores determinantes del comportamiento humano; la separación entre el individuo y la comunidad por la cual el individuo se ve en conflicto con los otros por sus intereses; la separación entre el espíritu finito y el espíritu infinito que enfrenta las demandas del sujeto libre y expresivo con las limitaciones impuestas por el orden

cósmico de la naturaleza. Para Hegel la tarea de su filosofía era superar cada una de estas separaciones sin que esto implique renunciar a la autoconciencia. Por eso, su objetivo tomó la forma de una reconciliación de la autoconciencia con el mundo, la naturaleza, la sociedad y Dios.

La posibilidad de la reconciliación se basa en la comprensión que los separados no solo son opuestos, sino también, idénticos y, además, que están relacionados de forma inseparable entre sí. Los opuestos aparentes no pueden distinguirse completamente porque ninguno de ellos puede existir por sí mismo o en forma aislada. Más bien, mantienen una relación de tipo circular: una oposición surge a partir de una identidad anterior. Así pues, esta oposición no es simplemente opuesta, sino que es íntimamente opuesta a la identidad original. De ahí que, cada elemento de la relación no se relaciona con un otro, sino con su otro, para luego, recuperar la unidad perdida, pero en un sentido más abarcador. (TAYLOR, 2010)

El fundamento de la dialéctica de separación y reconciliación es el Espíritu (*Geist*). A diferencia del joven Hegel que trató de superar las oposiciones mediante los conceptos de amor o vida, el Hegel maduro usa el concepto de Espíritu en el marco de una teoría de autorrealización del sujeto. En ella el sujeto va realizándose en una forma determinada, la cual es expresión de sí, y como consecuencia de esto, se va clarificando a sí mismo lo que es. Este es un proceso, por lo que la autoconciencia no es un conocimiento a priori, sino el resultado de la experiencia de sí mismo. Así pues, todas las funciones espirituales del sujeto se encarnan inevitablemente en una objetividad racional y expresiva a la vez.

El proceso de autorrealización del sujeto hegeliano no acepta las dicotomías iniciadas por el cartesianismo, al contrario de estas, muestra su condición de totalidad. El sujeto está relacionado a una totalidad con los otros seres, pero, además, él mismo expresa un momento elevado de esa totalidad porque sólo en él es posible la autoconciencia de la totalidad. Lo paradójico de esto es que solo alcanza la autoconciencia separándose de la naturaleza. Sin embargo, en tanto la autoconciencia se va realizando objetiva e históricamente recupera para sí lo que estaba dividido. La dialéctica de la separación y reconciliación no se agota hasta que la totalidad sea recuperada reflexivamente por la autoconciencia y la exprese cabalmente, caso contrario, la totalidad aparecerá ante la autoconciencia como un

límite, como su opuesto y oponente. Por esto, para Hegel la totalidad es sujeto, es decir, está marcada esencialmente por el conflicto entre, por un lado, encarnar la libertad y el carácter racional de la autoconciencia; y, por otro lado, ser las limitaciones dadas a su existencia. En la *Fenomenología*, Hegel nos dice que solo podemos llegar a comprender esta dialéctica bajo las formas racionales de la religión, el arte y la filosofía.

## III

Para Hegel la reconciliación entre la demanda de libertad de la autoconciencia y las condiciones de su existencia es el problema que está en el corazón de la vida moderna. La respuesta a este problema se fundamentó en el concepto de Espíritu y su dialéctica de separación y reconciliación de sí mismo, la cual mediaba la formación de la autoconciencia absoluta en la *Fenomenología*. No obstante, Terry Pinkard intenta seguir el argumento de la *Fenomenología*, pero sin asumir este sentido del Espíritu; sino, más bien, entenderlo como la forma de vida autoconsciente en donde se desarrolla la reflexión respecto de si las prácticas de los sujetos son coherentes con sus bases normativas que exigen realización. En este sentido, el Espíritu es el espacio reflexivo respecto de la satisfacción de las bases normativas de la vida autónoma a través de la autoconciencia de los actos libres del agente.

En el espacio de las razones la autoconciencia consiste en asumir una posición desde donde nuestras acciones implican su justificación ante los otros, quienes simultáneamente imputan determinadas razones a nuestros actos sobre la base de un espacio normativo compartido. Así pues, la autoconciencia consiste en el reconocimiento de que mis razones no son solo mías, sino también, las del otro, y, por tanto, yo como el otro somos legítimos agentes del espacio normativo o Espíritu. Sin embargo, el reconocimiento está mediado por el conflicto cuando las razones implicadas en mis actos chocan con los criterios evaluativos de los otros. De este modo, entramos en el escepticismo respecto de las razones compartidas y en la búsqueda de las razones que aseguren la racionalidad de nuestros actos. Por eso, la autoconciencia como reconocimiento de la racionalidad del agente es un proceso

dinámico que implica la reconstrucción del espacio de las razones hasta que pueda asegurar el pleno reconocimiento del carácter autónomo de los agentes.

De acuerdo con Pinkard, en la *Fenomenología del espíritu* la justificación de las proposiciones es el problema central, el cual es planteado como el problema del escepticismo. Así pues, la pregunta de fondo que enfrenta Hegel aquí es ¿cómo se justifica la referencia entre las proposiciones y sus objetos? La respuesta pasa por, primero, determinar la forma en que se relaciona el sujeto con el objeto en los distintos niveles de la experiencia, de modo que se configure el espacio normativo que justifique la afirmación. Y, en segundo lugar, determinar una forma de autocercioramiento en la cual la justificación se valide objetivamente como verdadera. En la *Fenomenología*, Hegel transita de proposiciones aparentemente justificadas a otras buscando la forma de autocercioramiento que permita validarlas como verdaderas (PINKARD, 1994, pp. 7-10).

Las proposiciones aparentemente justificadas son las apariencias o fenómenos, las cuales no están validadas como verdaderas y, por eso, despiertan el cuestionamiento escéptico. La búsqueda del autocercioramiento de la validez objetiva de las proposiciones tiene una función formativa para la conciencia, en el sentido que le exige ir descubriendo formas de autocercioramiento que superan la simple perspectiva unilateral y en donde la validez de las proposiciones depende también del otro. Por eso, en la *Fenomenología* la duda o el camino de la desesperación nos lleva hacia el autocercioramiento en el otro.

En el camino de la desesperación, la dialéctica es la forma que tiene la conciencia de autocerciorarse y de reconocer las proposiciones válidas. Es un movimiento que va de la experiencia objetiva de la apariencia, es decir, de la afirmación dada, a la apropiación como razón válida mediante el reconocimiento de esta por el otro. En el caso del Espíritu, la dialéctica es el medio por el cual las formas de vida se constituyen en espacios reflexivos y de autocercioramiento respecto del sentido normativo de la justificación de sus creencias. Por eso, la historia del Espíritu consiste en reconstruir histórica y dialécticamente las formas de vida, mostrando la construcción del espacio de las razones compartido que tiene como horizonte el reconocimiento de las razones del otro en uno, es decir, el mutuo reconocimiento de las autoconciencias.

En la *Fenomenología* se asiste a una reconstrucción histórica y dialéctica de las formas de autocercioramiento del espacio de las razones que tiene como horizonte el reconocimiento mutuo entre autoconciencias. De acuerdo con Hegel, este horizonte se cumple en la comunidad europea o Espíritu europeo en tanto expresa la experiencia del cristianismo, gracias al cual el sujeto reconoce la dignidad de su condición en el otro por ser este sujeto también digno de respeto. Con este final Hegel quiere mostrar que la Autoconciencia Absoluta del Espíritu consiste en el autocercioramiento objetivo de la dignidad del sujeto y de su naturaleza sagrada, digna de respeto. Entonces, el Saber Absoluto consiste en el reconocimiento del espacio de las razones que media la identidad de los agentes autónomos.

## IV

El problema del capítulo de la Autoconciencia en la *Fenomenología del espíritu* consiste en determinar el carácter reflexivo de la conciencia. De acuerdo con Robert Pippin, fue Kant quien determinó este carácter sobre la base de la función judicativa de la conciencia. Las categorías son reglas que determinan cómo debe estar organizada la experiencia. Por eso, no provienen de esta, sino que tienen un origen a priori y una función normativa que determina la unidad de la experiencia. Para Kant, esta unidad se sustenta en la unidad del yo pienso que acompaña todas sus representaciones. En este sentido, el problema de la autoconciencia consiste en determinar la auto-relación del sujeto mediada por la relación judicativa con el objeto. Así, la solución kantiana al problema de la autoconciencia consistió en asumir que la unidad de la experiencia del objeto supone la unidad de la conciencia.

Sin embargo, para Hegel la auto-relación del sujeto no es realizable por la mediación del objeto, ya que éste no puede determinar lo que es el sujeto. Toda relación con el objeto siempre implica una autorrealización deficitaria del sujeto. Por eso, la satisfacción de la autoconciencia no se realiza en un objeto que no sea otra autoconciencia. Esto implicó pasar de la auto-relación del sujeto reflexivo de Kant a la auto-relación del sujeto intersubjetivo de Hegel.

En la *Fenomenología*, en el capítulo de la Conciencia, la auto-relación del sujeto consiste en el vínculo con el otro como objeto. Este aparece como la negación del

sujeto en tanto es una presencia resistente a su voluntad. Sin embargo, al llegar al capítulo de la Autoconciencia, la negación del otro resistente pasa a ser una presencia que puede refutar o rechazar el deseo de la autoconciencia. En consecuencia, el problema que Hegel va plantear desde este capítulo para el resto de la *Fenomenología* es cómo determinar la auto-relación del sujeto en el marco de las relaciones intersubjetivas.

El pasaje de la *Fenomenología* donde se da el giro intersubjetivo de la auto-relación del sujeto es:

> [...] Con aquel primer momento la autoconciencia es *como* conciencia y para ella se mantiene toda la extensión del mundo sensible, pero, al mismo tiempo, sólo como referida al segundo momento, a la unidad de la autoconciencia consigo misma; por con-siguiente, el mundo sensible es para ella una subsistencia, pero una subsistencia que es solamente *fenómeno* o diferencia, que no tiene en sí ser alguno. Pero esta contraposición entre su fenómeno y su verdad sólo tiene por su esencia la verdad, esto es, la unidad de la conciencia consigo misma; esta unidad debe ser esencial a la autoconciencia; es decir, que ésta es *deseo* en general. (HEGEL, 2017, p. 91)

El *deseo* define la unidad de la conciencia que determina al objeto y se muestra como la verdad de la auto-relación del sujeto frente al objeto. En otras palabras, para Hegel el tránsito a la autoconciencia no implica abandonar el momento objetivo de la auto-relación, sino más bien, dar cuenta que la objetividad del otro supérstite implica el momento subjetivo del deseo. La aparición de este último demanda su satisfacción y, por lo tanto, el cambio de los términos de la auto-relación del sujeto.

> (...) La conciencia tiene ahora, como auto-conciencia, un doble objeto: uno, el objeto inmediato de la certeza sensible y de la per-cepción, pero que se halla señalado para ella con el carácter de lo negativo [*Charakter des Negativen*], y el segundo, precisamente ella misma, que es la verdadera esencia y que de momento sólo está presente en la contraposición del primero. La autoconciencia se pre-senta aquí como el movimiento en que esta contraposición se ha superado y en que deviene la igualdad de sí misma consigo misma. (HEGEL, 2017, p. 91)

El cambio en la auto-relación del sujeto que propone Hegel consiste, preliminarmente, en determinar al sujeto como ser viviente en su relación con el otro. De acuerdo con Pippin, Hegel afirma el carácter viviente del sujeto como una primera alternativa al carácter teórico del sujeto auto-relacional kantiano. En esta primera auto-relación del sujeto, el otro también es un ser viviente (PIPPIN, 2011). Por eso, la primera forma de unidad entre el sujeto y el objeto en la Autoconciencia es la vida.

> El objeto, que para la autoconciencia es lo negativo, es, a la vez, para nosotros o en sí, algo que ha retornado a sí mismo, como por su parte también lo ha hecho la con-ciencia. A través de esta reflexión-dentro-de-sí el objeto ha devenido vida. Lo que la autoconciencia distingue de sí misma como lo que es tiene también en sí, en cuanto se lo pone como lo que es [*als seiend*], no sólo el modo de la certeza sensible y de la per-cepción, sino que es ser-reflexionado-dentro-de-sí-mismo, y el objeto del deseo inme-diato es algo viviente. (HEGEL, 2017, p. 91)

Sin embargo, Pippin señala que la auto-relación del sujeto mediada por el objeto viviente no satisface el deseo de la autoconciencia en tanto vida individual, ya que en la vida el sujeto es un momento más dentro su ciclo infinito y, como máximo, solo consigue un sentimiento de sí. Por eso, la satisfacción del deseo de la autoconciencia implica diferenciarse de la vida. Esto exige transitar del mero deseo de vivir al nivel donde el deseo es objeto de atención, revisión, justificación y acción para el sujeto, lo cual solo es posible por la mediación de otra autoconciencia (PIPPIN, 2011, pp. 49-50).

Para transitar a este nivel, Hegel introduce la relación entre las autoconciencias: "*La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia*" (HEGEL, 2017, p. 94). La auto-relación del sujeto mediada por otra autoconciencia se caracteriza, preliminarmente, por la negación mutua y el sentido de autosuficiencia de cada una. En consecuencia, cada una intenta imponer su deseo en el otro de forma unilateral, por lo que la confirmación del deseo de uno en el otro solo será posible si existen razones que lo justifiquen. Es decir, cuando el deseo del otro sea reconocido como deseo del sujeto, confirmando así que el otro es autoconciencia para una autoconciencia. Sin embargo, el deseo del otro no deja de

ser de él a la vez que es reconocido por el otro. Por eso, la objetividad del otro no se pierde a pesar de que sea autoconciencia. En efecto, la auto-relación del sujeto es determinada por la mediación de otro que es a la vez sujeto auto-relacionado. En la interrelación intersubjetiva de sujetos auto-relacionados que se reconocen mutuamente, Hegel alcanzará la determinación del Yo que a la vez es un Nosotros, o también llamado, Espíritu.

> *Es una autoconciencia para una autoconciencia*. Y solamente así es, de hecho, pues solamente así deviene para ella la unidad de sí misma en su ser-otro; el *Yo*, que es el objeto de su concepto, no es de hecho *objeto*; y solamente el objeto del deseo es *autosuficiente* [selbständig], pues este objeto es la sustancia universal inextinguible, la esen-cia fluida igual a sí misma. En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto Yo como objeto. Aquí está dado ya para nosotros el concepto del *espíritu*. [...] Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad y autosuficiencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: *Yo es Nosotros y Nosotros, Yo*. (HEGEL, 2017, pp. 94-95)

**Conclusiones**

Frente a la pregunta: ¿cómo se ve afectado el sentido práctico del reconocimiento en el marco de la formación de la autoconciencia del Espíritu?, se ha visto que el sentido práctico del reconocimiento planteado por el joven Hegel ha sido interpretado por Habermas y Honneth. En el caso del primero, el reconocimiento refiere a la institución legal por la cual los sujetos se reconocen, mediados por el lenguaje, como individuos propietarios; mientras que en el caso de Honneth, el reconocimiento consiste en la satisfacción de las demandas inmanentes a la relación de reciprocidad entre los sujetos de cara a ser agentes autónomos.

Estos sentidos interaccionistas del reconocimiento se pierden en el marco de la formación de la autoconciencia del Espíritu, si ésta se desarrolla en la forma dialéctica entre la alienación y la reconciliación de sujeto y objeto. Sin embargo, Pinkard y Pippin plantean que, si se recupera la estructura racional de la

*Fenomenología,* se asiste a la conciencia de la estructura normativa de las proposiciones aparentemente verdaderas o espacio de las razones. En este sentido, el reconocimiento es el medio por el cual la conciencia se autocerciora de la validez de la justificación de las afirmaciones.

De acuerdo con la *Fenomenología*, el autocercioramiento sólo puede realizarse si la auto-relación del sujeto pasa de la mediación del objeto a la mediación de otra autoconciencia. A través de la auto-relación práctica entre autoconciencias, el sujeto puede satisfacer su *deseo de reconocimiento* y, de esta forma, validar objetivamente las razones de sus proposiciones. En el reconocimiento, el sujeto no pierde su individualidad en el otro, sino que las autoconciencias se reconocen vinculadas por las razones que comparten. Por eso, la auto-relación práctica entre las autoconciencias no solo es intersubjetiva, sino también, objetiva y, además, supone explicitar el espacio de las razones subyacente a la experiencia intersubjetiva. Solo así, el yo es un nosotros que también es un yo.

**Bibliografía**

HABERMAS, J. (1974), *Theory and Practice*, Boston: Beacon Press.

HABERMAS, J. (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus.

HEGEL, G.W.F. (2017), *Fenomenología del espíritu*, edición revisada por Gustavo Leyva, México: FCE.

HONNETH, A. (1995), *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge: Polity Press.

PINKARD, T. (1994), *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.

PIPPIN, R. (2011), *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the* Phenomenology of Spirit. Princeton: Princeton University Press.

RAUCH, L. y SHERMAN, D. (1999), *Hegel's Phenomenology of Self-Consciousness. Text and Commentary*. New York: State University of New York Press.

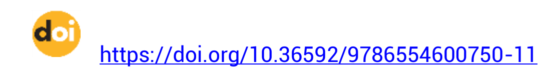
TAYLOR, C. (2010), *Hegel*, Barcelona/México: Anthropos/Universidad Universidad Autónoma Metropolitana.

# V

# HEGEL Y LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA / HEGEL E A FILOSOFIA DA HISTÓRIA / HEGEL AND THE PHILOSOPHY OF HISTORY

# Difícil reconciliación:

# Transformación del perdón de los pecados en la renuncia al mal


https://doi.org/10.36592/9786554600750-11

*Félix Duque*

*Universidad Autónoma de Madrid*

felix.duque@uam.es

**Resumen**

Resulta difícil, y seguramente indeseable, leer el apartado final del capítulo VI de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, sobre "Das Gewissen, das Böse und seine Verzeihung", sin tener en cuenta un doble condicionante interpretativo y sin precaverse a la vez contra él. Por un lado, unas densas páginas del período de Frankfurt relativas al perdón de los pecados inclinan al lector a interpretar ese apartado como una suerte de reconciliación espiritual de una doble conciencia como morada del espíritu, de claro sentir religioso. Por otro lado, la (mala) conciencia occidental de dos guerras mundiales y de las atrocidades entonces cometidas (continuadas hoy de múltiples formas, y condenadas en fin como "crímenes de guerra") induce por lo común a entender el título en el sentido citado. Y, sin embargo, se trata claramente de un malentendido: el uso continuo en Hegel de *Verzeihung* y nunca de *Vergebung* ("perdón") muestra claramente que el primer término denota más bien una renuncia (*Verzicht*) y no una "donación" o "recepción", sino un mutuo abandono de posiciones enconadas por una conciencia contradictoria consigo misma (ora volcada en sus acciones, ora encapsulada, limitándose a juzgar y condenar a la primera). Se abre de este modo un panorama exegético mucho más rico, que permite conectar lecturas del curso jenense de 1805/06 (coetáneas con la redacción del apartado) con la "Moralidad" enciclopédica.

Es evidente que el pecado y su enjuiciamiento es algo que está literalmente fuera de la ley de los hombres; o, si se quiere, más allá de ésta: ambos, el pecado y

su perdón, pertenecen al ámbito de la religión[1], por más que ésta se haya degradado hoy a una suerte de "religiosidad difusa" (TAYLOR, 2007). Ciertamente, cabría hablar también figuradamente de "pecado" en el ámbito de una moral que hoy, por lo común, es vista más bien como una degradación laica, a su vez, de esa misma religiosidad. De manera que, según la gravedad del pecado —o de la falta moral—, la actitud de las conciencias concernidas oscilará entre el rencor —por la enormidad del crimen— y el olvido —por la poquedad de la falta—. Humanamente hablando, en ambos casos —sea por exceso o por defecto— el perdón, en su sentido más radical, parece estar literalmente *de más.* En el primer supuesto, porque sólo Dios podría conceder el perdón. En el segundo, porque nada hay más difundido en el mundo actual que pedir perdón o excusarse por cualquier nimiedad; una petición adecuadamente respondida por un: "No hay de qué" o, en inglés, por una locución que quiere decir, performativamente, que lo sucedido no ha sucedido de verdad; pues, en efecto: *It does not matter*[2].

Con todo, la oración por excelencia de la religión cristiana, el *Padrenuestro*, deja entrever en su formulación una cierta relación de supuesto equilibrio entre la ley divina y las costumbres humanas. Supuesto, porque un punto de atención es que tal equiparación se resuelve más bien en una cláusula de condicionalidad o, al menos, de ilación, que cabría formular así: *si (y puesto que) pedimos a Dios que perdone nuestros pecados, de ello se sigue entonces que también nosotros tendremos la facultad de perdonar a todos nuestros deudores*[3]. Según esto, la posibilidad *humana*

[1] El pecado viene definido escolásticamente como una *gravis deordinatio*: una voluntaria y consciente separación del orden divino, la cual, cuando se trata del pecado mortal, supone una completa aversión hacia el propio Dios, al cual debería estar vinculada el alma —escribe el Aquinate— *per charitatem*. De ahí que el *peccatum mortiferum* sólo pueda ser perdonado por el propio Dios, o por sus representantes en la tierra, mediante el sacramento de la confesión.

[2] Ello no obsta para ensalzar ese *hábito* inicial como una muestra de cortesía para con el otro —convirtiéndolo así por un momento en *mi prójimo*—. En efecto, aunque el perdón *habitual* sea algo tan cotidiano como banal, tanto la etimología del término latino (*habitus*) como la de la voz alemana correspondiente (*Gewohnheit*) dejan ver que esa cortesía —por hipócrita que a veces resulte— no deja de ser la condición de posibilidad del *habitar en común*, de la convivialidad, llegando al extremo de invertir algo que debiera ser un reproche —a la vista de una falta ajena— en una petición de perdón a aquel que, en realidad, *nos está faltando*, como cuando se dice, por ejemplo: "Usted perdone, pero aquí no está permitido fumar".

[3] El pasaje se encuentra en Mateo 6, 12 y en Lucas 11, 4, con ligeras variantes: la partícula de conexión entre los dos hemistiquios es, respectivamente: *hōs kaì* ("así como también") y *kaì gàr* ("pues que también"). Para referirse a las acciones, Mateo escribe "deudas" (*tà opheilḗmata*). Es interesante hacer notar que Lucas emplea "pecados" (*tàs hamartías hemō̃n*) en el primer hemistiquio, y "a todo deudor" (*pantì opheílonti*), frente a "nuestros deudores", en Mateo. Cf. también Lucas 7, 41.

de conceder el perdón se debe más bien a una suerte de *delegación* divina, como una gracia otorgada. Adviértase además que, en la prótasis, el creyente no pide el perdón para él mismo, sino para sus acciones culpables, mientras que, en la apódosis[4], el ruego anterior se convierte por nuestra parte en una promesa de perdón para los deudores o pecadores, no ya solamente por sus obras.

Sin embargo, el examen de lo que Hegel pueda entender por "perdón" (en los términos originales, no tanto *Vergebung* como *Verziehung*) arrojará como resultado —al menos, ésa es mi intención— que, a pesar de la carga religiosa de alguno de los términos por él empleados, la difícil *reconciliación* que entraña el perdón poco tiene que ver con la gracia de Dios y mucho en cambio con el establecimiento —o mejor, con el restablecimiento, una y otra vez— de una difícil *concordia discors* en el seno de una comunidad *dañada ab initio*[5]. Por eso, es preciso adelantar, ya de entrada, que esa mentada dificultad conlleva una inmediata matización de la temática subsiguiente, a saber: que el "perdón de los pecados" deberá entenderse —desmantelando un tanto tan augusta y religiosa denominación— más bien como la *renuncia* (*Verzeihung*) *recíproca* a una posición antitética y hasta entonces encastillada: el reconocimiento, diríamos, de un fracaso mutuo, por mor de cuya siempre precaria solución, las partes en conflicto acaban por aceptar *públicamente* esa doble *falibilidad*: la prueba de la inherente *finitud* de los hombres, y de la consecuente sujeción a *normas* comunitarias: no impuestas, sino surgidas del propio sacrificio de los individuos.

---

[4] Etimológicamente, *apódosis* significa "devolver la donación": el don o la concesión del perdón (reservado sólo a Dios) es a su vez remitido a los deudores por la víctima, el ofendido o el acreedor (cuyo ruego de ser perdonado ha sido oído por el Padre). Así que se trata de la condonación del pago o *quita* de la deuda que hemos contraído con Dios, condonando por nuestra parte la deuda que el prójimo debería *pagarnos* a nosotros. Por así decir, *los dos pagos se anulan mutuamente*: la *absolución* de nuestros pecados *absuelve* a quienes nos han faltado u ofendido, de modo que el pasado queda cancelado.

[5] Dicho sea de paso, la disparidad fenomenológica entre la certeza subjetiva y la verdad del objeto, en cuanto desequilibrio que pone en marcha el proceso de la experiencia de la conciencia, hasta llegar al recuerdo o interiorización quiasmática de ambos respectos (de la certeza sensible o *sinnliche Gewissheit* a la certeza moral o *Gewissen*: caps. I-VI), por un lado, y la progresiva manifestación *exterior* del Espíritu entre los hombres, por otro (la religión: cap. VII), traduce a mi ver y transforma *conceptualmente* el *mito* del pecado original... y de su redención en el saber absoluto (cap. VIII). Cf. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (= *Rechtsphil.*, § 139, *Zusatz*; *Werke. Textausgabe* (= TWA). HEGEL, 1970; 7, p. 265: "Im religiösen *Mythos* wird gesagt, dadurch sei der Mensch gottähnlich, dass er die Erkenntnis vom Guten und Bösen habe" (el subrayado es mío).

Por un lado, la conciencia que actúa en el mundo con la *convicción* de que en el cumplimiento de sus intereses particulares está cumpliendo con *su* deber, acabará reconociendo públicamente —o sea, *confesando*— que, con su acción, está *en falta* frente al *deber* general y que, por ello, se siente "culpable"[6]. O, dicho de otro modo, es su propia falta lo que deja ver aquello que a él le falta: cumplir con la universalidad del deber, o lo que es lo mismo: ser reconocido por la comunidad. En cambio, es sólo la conciencia moral, la guardiana del puro deber, la que, al final, recapacitando sobre la vacuidad de aquél y, por ende, de sí misma, perdona; y únicamente ella puede hacerlo, a la vez que, tácitamente, se perdona —o sea, renuncia— a sí misma[7]. Pero *no está obligada* a hacerlo. Es sólo un matiz, pero decisivo, a saber: la *Verzeihung* —entendida como *Verzichtsleistung* o renuncia— es recíproca si, y sólo si, ella *se da* libre y graciosamente, sin instancia superior mediadora[8]. Pero la *Verzeihung* en su sentido habitual, en cuanto perdón de los pecados o del mal realizado, es *asimétrica*. No existe una conexión necesaria —*mecánica,* diríamos— entre la confesión de una parte y la renuncia a condenar por la otra parte de la certeza moral o *Gewissen*: de hecho, según Hegel, el respecto de la conciencia moral enjuiciadora, escudándose en la pureza sagrada de la ley, puede endurecer todavía más su posición ante esa franca confesión del *mal*. Ahora bien, cuando esto sucede, es decir, cuando esa alma bella se niega a perdonar a quien ha confesado el mal —o sea, literalmente: cuando

---

[6] En alemán: *schuldig.* El término *Schuld* ("falta o culpa") remite a una actitud, un sentimiento *subjetivo*: en la *Filosofía del derecho,* la culpa, en cuanto repercusión de una acción (*Handlung*), no es todavía el *mal*, sino el correlato del *Vorsatz* o "propósito": la primera oposición de la *Moralität* (cf. *Rechtsphil.* §§ 115-118; TWA 7, pp. 215-223); en el *mal*, el peso cae sobre el juicio de la comunidad y el reconocimiento del hecho (*Tat*) por parte del agente —dialécticamente hablando, sólo hay mal *retrospectivamente,* cuando el agente tiene *mala* conciencia o el juez que condena se aferra así a su *buena* conciencia; de ahí la oposición entre el bien y el mal en la certeza moral (*Gewisssen*) constituye el tercer paso de la *Moralidad*, en cuanto transición a la *Eticidad*; *ib.;* §§ 129-141; TWA 7, pp. 243-291—. En el capítulo VI: "Espíritu", de la *Fenomenología*, la "Eticidad" —propia del mundo grecorromano— antecede a la "Moralidad" —culminación de la alienación moderna— la culpa (*Schuld*) es examinada en el cap. VI.A.b.; allí, la individualidad singular tiene solamente validez, ora como "voluntad universal", ora como "sangre de la familia": es el "crimen", por caso, de Antígona, cuyo reconocimiento de la culpa surge de la contraposición entre esas potencias éticas: "Das sittliche Bewusstsein muss sein Entgegengesetztes um dieser Wirklichkeit willen und um seines Tuns willen als die seinige, es muß seine Schuld anerkennen; *weil wir leiden, anerkennen wir, dass wir gefehlt* [*Ant.*, v. 926]." *Phänomenologie des Geistes* (= *Phä.*), HEGEL, 1980, *G.W.* 9, p. 256 (hay edición bilingüe de Antonio Gómez, Madrid, 2010; no se cita la página, porque allí se indica la paginación académica al margen).

[7] HEGEL, 1980, *Phä*; *G.W.* 9, p. 420: "die Bewegung des seiner selbst gewissen Geistes, der dem Bösen verzeiht und darin zugleich von seiner eigenen Einfachheit und harten Unwandelbarkeit ablässt."

[8] En este caso, como sostiene Paul Ricoeur, sólo cabría decir: "Hay perdón, dice la voz" (*Il y a le pardon, dit la voix*) (RICOEUR, 2000, p. 594).

*renuncia a renunciar a sí misma*—, entonces esa conciencia comete el único pecado *imperdonable*, y es abandonada por el Espíritu, al que niega[9].

Más radical, e irremediablemente más infeliz que la conciencia desgraciada, el alma bella retorna entonces al estadio lógico más primitivo: puro ser que es la nada vacía. Esa su cerrazón como de plomo se funde en su ansia de alcanzar una pureza inmaculada; y entonces: "se derrite en una anhelante tuberculosis [*zerfließt in sehnsüchtiger Schwindsucht*]" (HEGEL, 1980, *Phä; G.W.* 9, p. 360). Cuando renuncia en cambio a esa pretendida identificación de ella misma con la sagrada ley moral, lo único que se necesita entonces es que ella *comprenda*[10] que el movimiento por el que la certeza moral —una autoconciencia que tiene *mala* conciencia— se abre a ella es el *mismo* movimiento por el que ella deja de tenerse por *buena* conciencia, en su pretensión de atesorar el bien para ella y para quienes son como ella. Ese movimiento de doble renuncia a sí y de apertura al otro constituiría entonces el verdadero perdón del mal.

Sea como sea, es preciso reconocer que, a pesar de todo, no está de más hablar del "perdón de los pecados" en Hegel, y ello en sentido literal. Al menos, por lo que respecta a un período decisivo de su evolución, por más que luego se aleje de esa concepción, evitando incluso la terminología tradicional del perdón como *donación* o *concesión* por parte de la víctima o del ofendido.

De hecho, en la etapa de Frankfurt, todavía se mueve Hegel en un plano entre religioso y político, enalteciendo de un lado la figura de Jesús como alma bella, pero denunciando del otro la "pureza" de su doctrina, su aséptico despego por los intereses y las pasiones cotidianas de los hombres —una crítica tras la que se adivina la sombra de Kant—[11]; algo que marcará decisivamente, según Hegel, *el espíritu del cristianismo y su destino*[12].

---

[9] HEGEL, 1980, *Phä; G.W.* 9, p. 360: "Es zeigt sich dadurch als das geistverlassene und den Geist verleugnende Bewusstsein."

[10] El problema estriba, empero, en la *transición fácil* —por decirlo con Hume— por la que Hegel pasa *de inmediato* a aquello que, por ser *an sich*, bien podemos comprenderlo *nosotros*, a la comprensión *para* la conciencia enjuiciadora misma.

[11] Es conocida la contestación de Jesús a Pilatos: "Mi reino no es de este mundo" (*hḗ basileía hḗ emē ouk éstin toû kósmou toútou*). Juan 18, 36.

[12] Recuérdese al respecto el rechazo del resucitado Jesús a que María Magdalena lo toque, y también la enigmática razón aducida por él: "No me toques, puesto que aún no he subido al Padre" (*mḗ mou háptou . oúpō gàr anabébēka tòn patéra*). Juan 20, 17.

La temática general de esos fragmentos se centra en la dureza y rigidez de la ley y la justicia, disuelta en virtud del perdón. Desde una perspectiva jurídica, que mancha incluso la religiosidad judaica, lo que ha ocurrido no puede dejar de haber ocurrido; aquí, como si de una reacción mecánica se tratara, "el castigo sigue a la acción."[13] Y por lo que hace a la justicia, es claro que, en ella, no cabe hablar ya de *reconciliación*, como si se pudiera restaurar en base al derecho una vida dañada (HEGEL, 2014, *G.W.* 2, p. 209; p. 411).

Y es que, aun lacerada, la vida es en efecto más alta que la ley, en cuanto totalidad de *volver en sí* mediante el amor. Por ello: "la vida puede volver a curarse de sus heridas, puede recuperar la vida hostil que se ha separado, eliminando la miseria del crimen, la ley y el castigo."[14] Ello no significa desde luego que la ley deba desaparecer, para dejar paso a una benevolente exaltación del amor: en el perdón de los pecados no hay supresión del castigo[15]; es más, como se insistirá en la madura "Moralidad" de Berlín, sólo si el criminal cumple su pena y reconoce su culpa —o bien acepta esa posibilidad como algo siempre acechante, siempre amenazando realizarse a través del malhechor— puede dejar de ser una mera *persona* jurídica, propia del derecho abstracto, para acceder al estadio superior de ser reconocido por los demás como *sujeto moral*. También en Frankfurt es la justicia (*Gerechtigkeit*), claro está, "inflexible", *unbeugsam* (cf. HEGEL, 2014, *G.W.* 2, pp. 184 y 185; pp. 400 y 401): *dura lex, sed lex*. Sólo que, como señala Hegel, recordando tácitamente la figura trágica del héroe griego: "Allí donde la vida ha sido herida, por mucho que lo haya sido con derecho, por buena que sea la conciencia por lo ocurrido, interviene el

---

[13] HEGEL, 2014, *Frühe Werke II, G.W.*, 2, p. 185, *rechte Spalte*: "sie [*scilicet*, die Handlungen] sind wirkliche, sie sind, was sie sind; was geschehen ist, kan nicht ungeschehen gemacht werden, die Strafe folgt der That." Hay edición española de J.M. Ripalda, 2014, p. 401. A continuación, se cita directamente en el texto, señalando primero la edición académica y después la española.

[14] HEGEL, 2014, *G.W.* 2, 193; p. 403s.: "und das Leben kan seine Wunden wieder heilen, das getrennte feindliche Leben wieder in sich selbst zurükkehren, und das Machwerk eines Verbrechens, das Gesez, und die Strafe aufheben." Ésta es la primera aparición de la enigmática afirmación de *Phä.,* sobre las heridas del espíritu, que sanan sin dejar cicatriz (ver nota siguiente).

[15] HEGEL, 2014, *G.W.* 2, p. 191, *linke Sp.*; p. 405, n. 1: "Vergebung der Sünden, ist daher unmittelbar nicht Aufhebung der Strafen, denn jede Strafe ist etwas positives, wirkliches, das nicht vernichtet werden kann; nicht Aufhebung des bösen Gewissens, denn keine That kann ungeschehen gemacht werden, sondern durch Liebe versöhntes Schicksal." Adviértase que el término aquí utilizado es *Vergebung* (perdón como donación), no *Verzeihung* (perdón como renuncia a juzgar). Cf. HEGEL, 1980, *Phä; G.W.* 9, p. 360: "Die Wunden des Geistes heilen, ohne dass Narben bleiben; die Tat ist nicht das Unvergängliche, sondern wird von dem Geiste in sich zurückgenommen.".

destino."[16] De ahí que tanto para conceder como para recibir el perdón haga falta coraje, enfrentarse con el propio destino, que está por un lado más allá de la venganza… y de la misma justicia; y, por otro, del sufrimiento pasivo por parte del ofendido o su representante, del cual se solicita el perdón y que, igualmente, puede limitarse a apelar a la justicia, como si en cualquiera de estos casos pudiera restañarse *en el espíritu* lo sucedido en la vida dañada.

Pero en ambos casos se trata de una vana ilusión: quien lucha por defender su derecho, aunque éste le haya sido injustamente arrebatado, entra —argumenta Hegel— en contradicción consigo mismo: por un lado, el derecho es algo meramente pensado y, por tanto, algo universal y abstracto; pero, al luchar por él, se opone al contrincante, que enarbola a su vez su propio derecho, también pensado y universal: dos universalidades que se anulan mutuamente, pues; pero, por otro lado, al oponerse el ofendido —o quien recoge la ofensa, como en la *vendetta*— al ofensor —que también puede ser un representante familiar de lo sucedido *in illo tempore*—, tenemos a dos, o más, seres vivientes enfrentados: un singular que representa una particularidad —la familia, por ejemplo— frente a un oponente que se encuentra en la misma tesitura: dos particularidades, pues, que se anulan entre sí, a veces físicamente, puesto que vienen sostenidas por seres singulares. Y si remiten el litigio a un tercero, esto es: al juez y a los tribunales de justicia, ambos hacen entonces dejación de su derecho: la herida es cicatrizada —cauterizada, diríamos— sólo exteriormente. En el peor de los casos, la parte vencida, sentenciada, refuerza con ello su rencor, y lo acumula hasta la autodestrucción, mientras que el vencedor según sentencia se vanagloria de tener poder sobre el otro —a pesar de que no deje de ser prestado, conferido por un tercero—, con lo que se incrementa su desprecio sobre el vencido.

Por su parte, quien sufre pasivamente renuncia a su derecho, pero de este modo acaba por destruirse a sí mismo; es verdad que en la renuncia se ha apropiado de su destino, sabe que lo que él (o ella)[17] soporta lo hace a sabiendas y

[16] HEGEL, 2014, *G.W.* 2, p. 198; p. 406: "Wo Leben verletzt ist, sey es auch noch so rechtlich, so mit Selbstzufriedenheit geschehen, da tritt das Schicksal auf".
[17] Se entiende que, sólo por no cargar innecesariamente el idioma, en todos estos casos ofensores y ofendidos pueden ser hombres o mujeres, aunque se emplee aquí el género masculino —como hace por cierto el propio Hegel.

voluntariamente, para zafarse de toda responsabilidad[18]; huye así de la vida —también de la propia—, a la que ciertamente no vulnera, siendo por ello él mismo invulnerable, pero como un vegetal; en poderosa imagen inolvidable, dice Hegel de la víctima sufridora que ésta "se repliega cual planta pudorosa a todo contacto y rehúye la vida antes que hacer de ella su enemiga, antes que concitar un destino."[19] Se trata, como el mismo Hegel señala, del *alma bella* en su vertiente negativa[20]. Sin embargo, el joven filósofo acepta todavía en este período la validez *sanadora* del *alma bella* cuando ésta es entendida como reunificación —en y por el amor— de la culpa y del destino en la corriente de la vida[21].

Por último: hay un revelador pasaje evangélico, criticado —incluso desmantelado, diríamos— por Hegel, que trata de la parábola del publicano que se sabe pecador, y del fariseo y el joven, seguros de haber observado bien las leyes (Mateo 19, 20). Al respecto, bien cabe decir que este fragmento contiene ya *in nuce* la argumentación que, con respecto a la certeza moral (*Gewissen*), que se tiene a sí misma por una buena conciencia y al perdón (*Verzeihung*), se va a seguir al final del capítulo VI de la *Fenomenología.* Hegel hace notar allí la *hipocresía (Heuchelei)* de esa conciencia; pues, aunque ella fuera coherente con la *intención* (*Absicht*) de la acción (HEGEL, 1980, *Phä*; *G.W.* 9, p. 358s.), el hecho de *sentir en el fuero interno* que tanto la conciencia como la acción son buenas (por cumplir con la ley, subjetiva y objetivamente), supone ya que esas *buenas personas* están remitiendo la supuesta bondad, no al cumplimiento de la norma, sino a su propio sí-mismo: una *reflexión* que hace impura la intención, al volver ésta sobre el agente y ser juzgada por éste como buena. Esto, por lo que hace a la forma.

---

[18] Recuérdese el consejo de Jesús a sus discípulos: "No juzguéis, para no ser juzgados" (*mḕ krínete, hína mḕ krithē̃te*). Mateo 7, 1.

[19] HEGEL, 2014, *G.W.* 2, p. 203s.; p. 408: "und er ist auf keiner Seite verwundbar, wie die schaamhafte Pflanze zieht er sich bei jeder Berührung in sich, und ehe er das Leben sich zum Feinde machte, ehe er ein Schicksal gegen sich aufreizte, entflieht er dem Leben."

[20] *Ibidem*: "Die höchste Freiheit ist das negative Attribut der Schönheit der Seele."

[21] HEGEL, 2014, *G.W.* 2, p. 201: "Das Wahre beider entgegengesezten der Tapferkeit, und der Pässivität vereignit sich so in der Schönheit der Seele, das von jener das Leben bleibt, die Entgegensetzung aber wegfällt; von dieser der Verlust des Rechtes bleibt, der Schmerz aber verschwindet. Und so geht eine Aufhebung des Rechts ohne Leiden hervor, eine lebendige, freie Erhebung über den Verlust des Rechts, und über den Kampf." El importante pasaje que he venido citando se extiende de *G.W.* 2: p. 201 a 2: p. 204.

Con respecto al contenido, se supone que la imagen favorable que el fariseo y el joven tienen de sí tendrá necesariamente que corresponder a *determinadas* virtudes, para juzgar a su luz si son o no son buenas; sólo que esas virtudes —razona Hegel— les han sido dadas como preceptos —de modo que los agentes no hacen pues otra cosa que someterse a ellas, como a algo externo: su acción es una mera pasividad—; y, además, cada virtud, aunque se reflejara limpiamente en la buena conciencia del publicano, no dejaría por ello de ser una virtud *particular*; y aunque se tomaran todas ellas en su conjunto —si es que eso fuera posible, en vez de tratarse de un montón de normas y preceptos, como en el *Deuteronomio* o en *Números,* dentro de la Biblia—, nunca podrían coincidir por entero con "la buena conciencia", la cual se presenta ante ella misma: "con la conciencia de haber cumplido con los deberes de uno, hipócritamente, como si ella constituyera un todo."[22] Es obvio que este razonamiento puede ser considerado como una suerte de prefiguración de la doctrina fenomenológica sobre el alma bella y su hipocresía, tanto del lado objetivo —la virtud, como concreción particular del deber— como del subjetivo —la buena conciencia de quien se cree virtuoso.

Sea como fuere, las posiciones mantenidas en Frankfurt por Hegel acabarán siendo poco convincentes para él mismo. Y es que, entre otras cosas, allí se proponía

[22] HEGEL, 2014, *G.W.* 2, p. 172; p. 396: "da das gute Gewissen, das Bewusstseyn seine Pflichten erfüllt zu haben sich zum Ganzen heuchelt." Es notable que Kant, en alusión implícita a la actitud del fariseo o del joven cumplidor de la ley, reparase ya en que a la "*intención moral virtuosa*" (Tugendgesinnung) podría "asociarse el delirio de la presunción de tenerse uno mismo por adecuado a la idea de su propio deber sagrado [*Zwar kann sich dazu ein Wahn des Eigendünkels gesellen, der Idee seiner heiligen Pflicht sich für adäquat zu halten*]". Sólo que inmediatamente después desecha sin más esa objeción: "pero esto es —dice— algo meramente contingente [*das ist aber nur zufällig*]". Sólo que la razón que ofrece para tan despectivo rechazo no hace a mi ver sino asentar una vez más aquello que justamente debiera ser probado, a saber: en qué consista efectivamente ese deber sagrado. Es verdad que, fiel a su íntimo pietismo, rechaza la ostentación pública de la virtud y los rituales eclesiásticos; pero, huyendo con razón de lo concretamente *positivo* (dicho sea en el sentido peyorativo propio del joven Hegel) de los ritos religiosos, se refugia en cambio en una universalidad abstracta. En efecto, según Kant: "Poner empero el valor supremo en él [sc. en el deber] no es delirio alguno —como ocurre, digamos, en los piadosos ejercicios eclesiásticos—, sino una contribución realmente efectiva al bien del mundo. [*In ihr aber den höchsten Werth zu setzen, ist kein Wahn, wie etwa der in kirchlichen Andachtübungen, sondern baarer zum Weltbesten hinwirkender Beitrag*]." *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. (KANT, 1968, VI, p. 173). Al respecto, Hegel es obviamente mucho más preciso a la hora de determinar qué sea el bien: 1) ha de ser algo que se me haga presente a mí, en cuanto voluntad particular volente, y que yo lo sepa; 2) hay que decir qué es lo que sea bueno (*was man sage, was gut* sei), y qué determinaciones particulares despliegue; 3) ha de determinarse de por sí (*für sich*), a fin de considerar la particularidad del bien como subjetividad infinita que es para sí. Y concluye: "Esta determinación interior es la certeza moral [*Dieses innerliche Bestimmen ist das Gewissen*]". HEGEL, 1970, *Rechtsphil.*, §131, *Zus.*, TWA 7, p. 245.

al *amor* como solución del conflicto entre la ley y el individuo; pues el amor no deja de ser un sentimiento, una afección (*Affekt*) pasiva: algo, en suma, que se opone a la idea más alta de la *libertad*, que ha de ser conquistada arduamente a lo largo del camino fenomenológico de la *desesperación* (*Verzweiflung*) consumada.

Esa será desde luego, la vía que, desde 1806, seguirá consecuentemente Hegel: una temática que no estará ya referida al perdón de los *pecados* como donación o *Vergebung*, sino a la *renuncia* al antagonismo entre ofensor —digamos, por el lado del derecho— y el ofendido —el lado de la vida—, a la vez que se admite el carácter inextirpable del *mal* en la conciencia humana[23] y su difícil "redención" —en cuanto comprensión, no como erradicación— por una libertad que es ya tanto el *saber de la libertad* como la *libertad del ser*, y no ya por el amor.

Por ello, es preciso desechar de una vez esa "transición fácil" consistente en comprender que el perdón de los *pecados* es, *ceteris paribus*, lo mismo que el perdón del *mal*, al igual que el final del capítulo VI de la *Fenomenología* —reconocidamente, demasiado conciso, y hasta abrupto—[24], supone una transición de la Moralidad a la Religión. Muy al contrario: salvando la posición ya citada del período frankfurtiano, la locución: "perdón de los pecados" (*Vergebung der Sünden*) debe ser considerada casi como un *hápax* en la obra de Hegel, a partir de Jena. De hecho, al ir dejando atrás la poderosa influencia de un Hölderlin que está entrando en la noche del alma, tal parece que Hegel, *entrando* en cambio *en razón*, estuviera procediendo en sus años

---

[23] Evidentemente, el mal puede ser perdonado *una y otra vez,* pero no erradicado definitivamente —un punto en el que Hegel coincidiría con la doctrina kantiana del *mal radical*. En el *Fausto I* de Goethe se afirma: "Den Bösen sind sie los, die Bösen sind geblieben." (*Hexenküche*, V. 2509); esto es: desaparecido en la era ilustrada el diablo, el Maligno, quedan los hombres malvados, los cuales no pueden ya refugiarse en la excusa de haber sido tentados por un ser trascendente. Pues bien, en el Prólogo a la *Enzyklopädie* (2ª ed., 1827), Hegel procede a una sutil modificación del verso goetheano, dejándolo así: "Den Bösen sind sie los, das Böse ist geblieben." (TWA 8, 16). Lo que resta ahora es precisamente el Mal, consecuencia irremediable del deseo de *individualización* por parte de la conciencia *deudora* —que, sin embargo, no se siente en deuda con nadie, precisamente por enquistarse en sí misma. Véase al respecto la definición del mal ofrecida por Eduardo Vásquez en la introducción a su traducción de la *Filosofía del derecho*: "El mal, para Hegel, no es de origen religioso ni trascendente. Es solamente la oposición que surge, dentro de la realidad misma, entre lo universal (leyes, instituciones, costumbres) y la singularidad, en cuanto ésta se toma como absoluta y considera su derecho como absoluto." En: G.W.F. Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, p. 51.

[24] Según Pirmin Stekeler-Weithofer, un importante estudioso de la filosofía hegeliana desde la vertiente analítica y la lógica de la semántica, la transición de la certeza moral o *Gewissen* a la confesión y el perdón se presenta inopinadamente y de golpe, como: "etwas abrupt und unvermittelt" (STEKELER-WEITHOFER, 2014, II, p. 712).

maduros al desmantelamiento —metódico, cabría decir— del sentido usual de términos tan usuales, y tan sentimentales, como: “reconciliación” (*Versöhnung*), “perdón” (normalmente: *Vergebung*, pero, en Hegel: *Verzeihung*) o “pecado” (*Sünde*; pero Hegel atiende más al sentimiento de “culpa”: *Schuld*)[25].

Incluso en nuestros días, un autor tan controvertido como Slavoj Žižek sigue utilizando la terminología religiosa convencional en su interpretación del “perdón” en la *Fenomenología*. Véase este elocuente fragmento:

> Aquí Hegel se aproxima a su interpretación del cristianismo: la dialéctica del “alma bella” se resuelve en el paso al Espíritu absoluto, a la religión (*sic!*); la anulación del pecado no está en el juicio que lo condena en una perspectiva neutra e inocente, la del ‘metalenguaje’ —“¡No juzguéis y no seréis juzgados!”— sino en el perdón, en la remisión de los pecados. El acto pecador queda liberado retroactivamente, a partir de la verdad a que ha dado lugar gracias a su propio fracaso. Esto es lo que Hegel llama *das Ungeschehenmachen*: no se anula meramente el acto; se trata solamente de anularlo en su aspecto de fracaso, de experimentar la falla como positiva, “como inherente a la verdad”, inversión que Hegel llama “astucia de la razón”. (ŽIŽEK, 2013, p. 97s.; DE ARTEAGA, 2022)

Según esta lectura, la dialéctica del perdón y del mal desembocaría sin más en la religión, con lo cual, por cierto, no se entiende la función última del *saber absoluto* como convergencia del final de la “Moralidad” y el correspondiente final de la “Religión”. Por ello, la interpretación de Žižek resulta por un lado sugerente, y por otro escasamente convincente, con independencia de que conceptos como la “anulación retroactiva” del mal efectuado sean interesantes para comprender el acto del perdón como cancelación del pasado y liberación del futuro.

---

[25] No sin consecuencias, como más de un siglo después haría notar amargamente Max Horkheimer a Walter Benjamin el 16 de marzo de 1937, en apoyo a la tesis de este sobre el carácter inconcluso (*die Abgeschlossenheit*) del pasado: “Als sich Sünde in Schuld verwandelte, ging etwas verloren. Denn mit dem Wunsch nach Verzeihung verbindet sich immer noch der unsentimentale Wunsch, das anderen zugefügte Leid ungeschehen zu machen. Erst recht beunruhigt uns die Unumkehrbarkeit vergangenen Leidens - jenes Unrecht an den unschuldig Misshandelten, Entwürdigten und Ermordeten, das über jedes Mass menschenmöglicher Wiedergutmachung hinausgeht. Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere.“ (PEUKERT, 2009, p. 307)

Por el contrario, en su excelente Comentario a la *Fenomenología*, Pedro Cerezo interpreta —a mi ver, correctamente— que la "Moralidad" fenomenológica deja abierta la posibilidad de una comunidad o *Gemeinde*, en cuanto: "tránsito hacia la eticidad consumada en una forma de vida de alcance universal, donde el sí-mismo de cada uno pueda identificarse con el Sí-mismo, que inmora en la comunidad" (CEREZO, 2022, p. 717). Y con mayor rotundidad, este estudioso se opone —posiblemente, en alusión crítica a Žižek— a una interpretación según la cual:

> en este final de la reconciliación tuviera que primar el espíritu absoluto, en cuanto tal, sobre una forma objetiva del espíritu. No se puede explicar, sin embargo, en virtud del paso a la sección de la Religión, pues aquí, en este trance, no se trata de un tránsito dialéctico hacia algo otro, sino de un cierre del proceso fenomenológico del espíritu en el mundo. [...] En modo alguno pretende decir del Hegel que haya que entender la comunidad ética al modo de una comunidad religiosa.[26]

Por cierto, es el propio Hegel el que emplea el verbo *entsagen* ("renunciar") para referirse a la acción por la cual la conciencia moral enjuiciadora "perdona" a la autoconciencia agente; o, mejor dicho, por la cual se retracta de su actitud contra esta última y la retira[27].

---

[26] CEREZO, 2022, p. 720; en apoyo de su interpretación, cita Cerezo *ad loc.,* en n. 45, a Terry Pinkard: *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason* (PINKARD, 1996, p. 219). Ya en su introducción al "mundo moral" había adelantado este comentarista: "Falta la mención de una forma de Estado para esta comunidad ética de vida, pero cabe entreverlo en la monarquía constitucional, conforme con esta praxis del reconocimiento recíproco en libertad." (*Ib*., p. 670).

[27] HEGEL, 1980, *Phä; G.W.* 9, p. 361; en la ed. bil. española de Antonio Gómez (p. 771), se vierte *entsagt* como "renuncia". Y con razón, porque unas líneas después, señala el propio Hegel: "Die *Verzeihung* [...] ist die *Verzichtleistung* auf sich" (el subrayado es mío; en la versión española: "El perdón [...] es la renuncia a sí."). En castellano, cabría traducir *entsagen* como "des-decir(se)", de un lado, y "responder" —a algo dicho previamente—, de otro lado. La etimología de este término muestra claramente que se trata de una "respuesta", no necesariamente de viva voz, a algo previamente dicho —en nuestro caso, la "confesión" de la conciencia agente. Por cierto, Rebecca Comay sostiene la interesante tesis de que es precisamente la dilación temporal —el silente intervalo— entre la confesión del agente y la renuncia a la condena de éste por parte de la conciencia moral enjuiciadora lo que salva en definitiva a esta *alma bella* tanto de elevarse en el vacío de la genialidad moral del "héroe" romántico —como el Euforión de *Faust*, añadiría por mi parte— como de hundirse en el desvarío de su paralítica indignación: en ambos casos, se trataría de un sujeto incapaz de sincronizar su propia naturaleza consigo mismo y a la vez de aceptar esa su *no sincronicidad*, como al cabo habrá de hacer, salvándose así a sí mismo, y con ello a la conciencia agente, fundando de este modo la comunidad (ver COMAY, 2010).

Lo cierto es, en todo caso, que en la *Fenomenología* no se utiliza en absoluto el término *Vergebung* —o el verbo correspondiente: *vergeben*; literalmente, "perdonar", en cuanto concesión o donación—[28], sino *Verzeihung*, entendiendo este término —según hemos visto— como renuncia (*Verzicht*) al enfrentamiento entre dos posiciones. De hecho, el término *Vergebung* apenas si aparece en Hegel: no lo hace en la *Enciclopedia*; en la *Filosofía del derecho*, tan sólo una vez, al hilo de una crítica directa a *Las Provinciales* de Pascal e indirecta al propio Evangelio, objetando Hegel que la intercesión de Cristo al Padre: "Perdónalos, porque no saben lo que hacen" es: "una petición superflua" (*eine überflüssige Bitte*), ya que —argumenta el filósofo—, si los ejecutores de la crucifixión no sabían que su acción era mala, no necesitaban desde luego el perdón[29]. Incluso en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* aparece ese término muy raramente, al igual que *Sünde*[30]; y, con aprobación, como

[28] De un modo que —confesémoslo— no deja de resultar embarazoso para los intérpretes laicistas, Hegel utilizará *Vergeben* en la *Filosofía del derecho* para referirse al derecho de gracia o *indulto* por parte del Monarca (un resto de la antigua idea del poder divino delegado en el Rey): "Aus der Souveränität des Monarchen fliesst das *Begnadigungsrecht* der Verbrecher, denn ihr nur kommt die Verwirklichung der Macht des Geistes zu, das Geschehene ungeschehen zu machen und im Vergeben und Vergessen das Verbrechen zu vernichten." (HEGEL, 1970, *Rechtsphil.* § 282; TWA 7, p. 454) Y para disipar toda duda sobre la conexión entre política y religión, Eduard Gans añade en la *Adenda*: "Diese Aufhebung der Strafe kann durch die Religion vor sich gehen, denn das Geschehen kann vom Geist im Geist ungeschehen gemacht werden. Insofern dieses in der Welt vollbracht wird, hat es seinen Ort aber nur in der Majestät und kann nur der grundlosen Entscheidung zukommen." (*Ibid.*, TWA 7, p. 455). Por cierto, no deja de ser irónico el que, unas pocas páginas atrás, se rebaje en otra *Adenda* la función del monarca a la de un mero *Jasager*: "Es ist bei einer vollendeten Organisation nur um die Spitze formellen Entscheidens zu tun, und man braucht zu einem Monarchen nur einen Menschen, der <<Ja>> sagt und den Punkt auf das I setzt." (*Ibid.,* § 280, *Zus.*; TWA 7, p. 451). Y eso que se trata de una modificación del segundo editor de la obra: el propio hijo de Hegel, para atenuar esa contundencia. El primer editor, Eduard Gans, presenta una versión mucho más dura; señalo las variantes más significativas: "Man fordert daher mit Unrecht objektive Eigenschaften an dem Monarchen: er hat nur Ja zu sagen und den Punkt auf das I zu setzen. Denn die Spitze soll so sein, dass die Bessonderheit des Charakters nicht das Bedeuteunde ist, [und] geschieht es oft, dass man die Vernünftigkeit der Monarchie ncht einsieht." (*Ibid.*; nota 33). Al respecto, dicho sea sin (demasiada) mala intención, es difícil no parangonar este insulso *Ja* del monarca con el divino *Ja* de la reconciliación, con el que concluye la última sección de la *Ciencia de la experiencia de la conciencia* (o sea, el cap. VI de *Phä*): "Das versöhnende *Ja*, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten *Dasein* ablassen, ist das *Dasein* des zur Zweiheit ausgedehnten *Ichs* [...] — es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen." (HEGEL, 1980, *G.W.* 9, p. 362). Por último, quizá no sea una mera casualidad el que, en 1930, Bertolt Brecht y Kurt Weill compusieran una *Schuloper* titulada precisamente: *Der Jasager*, en base a una obra del teatro *Nô* japonés, y que trata de la necesidad de sacrificarse en favor de la comunidad (cf. https://de.wikipedia.org/wiki/Der_Jasager). *E se non é vero, é ben trovato.*

[29] Lucas 23, 34, y HEGEL 1970, *Rechtsphil.* § 140, TWA, 7, p. 266. En mi opinión, el pasaje está orientado a exonerar de culpa a los romanos, haciendo que el pecado —literalmente, de lesa majestad— caiga sólo sobre los judíos (HEGEL, 2000, p. 51).

[30] Para tratarse de cursos sobre *Filosofía de la religión* (impartidos en 1821, 1824 y 1827), esa parquedad en el empleo no deja de llamar la atención. En los vols. XI y XII de la *Vereinsausgabe* de esas *Lecciones* (ver la nota siguiente), el término *Sünde* ("pecado") aparece sólo diez veces; y, en seis

comentario o paráfrasis de pasajes evangélicos; excepcionalmente, sólo una vez alaba Hegel un Salmo de David[31]; en otras dos ocasiones, el apoyo en los Evangelios le sirve para insistir en un punto importante, que nos ocupará ulteriormente, a saber: la capacidad del Espíritu para cancelar lo sucedido. La razón aducida por Hegel es decisiva: "No hay pecado que no pueda ser perdonado (*vergeben*), con tal de que venga cancelada la voluntad natural; sólo es imperdonable el pecado contra el Espíritu Santo, negar al Espíritu; pues éste no es sino el poder de cancelarlo todo *(die Macht, die selbst alles aufheben kann)*."[32] Y también, e incluso con mayor audacia, llega a afirmar Hegel —contra la letra, por lo menos, del Evangelio mismo— que incluso la *blasfemia* contra Dios puede ser perdonada —¿quizá porque el término "Dios" no deja de dar nombre a una mera representación?—[33], pero que, sin embargo, no es posible perdonar a quien blasfema contra el Espíritu Santo[34].

Por su parte, el término "pecado" (*Sünde*) no aparece en absoluto en la *Filosofía del derecho*. En los pasajes paralelos de la "Moralidad" (§§ 137-139), que luego analizaremos, se habla en todo caso de "culpa o deuda" (*Schuld*); por ejemplo, cuando se trata de la majestad de la certeza moral (*Gewissen*), que, en cuanto

---

de ellas, para criticar la doctrina tradicional sobre el pecado original, tachada por demás de *mito religioso* en la *Filosofía del derecho* (bien es verdad que en una *Adenda*): "Im religiösen Mythos wird gesagt, dadurch sei der Mensch gottähnlich, dass er die Erkenntnis vom Guten und Bösen habe", de lo cual se extrae como conclusión: "Es ist also die Natur des Bösen, dass der Mensch es wollen kann, aber nicht notwendig wollen muss." (HEGEL, 1970, *Rechtsphil.*, § 139, *Zusatz*; TWA 7, p. 265). La afirmación hegeliana recuerda el verso de Virgilio: "*Tu ne cede malis, sed contra audentior ito*"; *Aen.* VI, 95.

[31] HEGEL, 1995, 4, p. 341. Luego de criticar a los judíos por limitar su religión a "rituellen und staatsrechtlichen Vorschriften", Hegel aprueba en cambio las palabras del salmista, porque en ellas, "es schreit der Schmerz aus den innersten Tiefen der Seele im Bewusstsein ihrer Sündhaftigkeit und es folgt die (*W1:* dringendste; *W2:* schmerzlichste) Bitte um (*W2*: *Vergebung* und) Versöhnung." (El subrayado es mío). Las siglas *W1* y *W2* corresponden, respectivamente, a la primera y segunda ediciones de las *Vorlesungen* en la *Vereinsausgabe*, a cargo de Philipp Marheineke (1832, 1840). Así que se trata de una interpolación. En el Salmo implícitamente citado por Hegel se dice (según la versión luterana, utilizada por Hegel): "Siehe an meinen Jammer und Elend / und vergib mir alle meine Sünde." *Der 25. Psalm*, V. 18-19. (BIBEL, 1863, p. 502, *linke Spalte*)

[32] HEGEL, 1995, 3, p. 165; cf. SMITH, 1990.

[33] HEGEL, 1980, *Phä.*; *G.W.* 9, p. 46: "Aus diesem Grunde kann es z.B. dienlich sein, den Namen Gott zu vermeiden, weil dies Wort nicht unmittelbar zugleich Begriff, sondern der eigentliche Name, die feste Ruhe des zum Grunde liegenden Subjekts ist."

[34] HEGEL, 1995, *Vorl.Rel.,* "Einleitung", *Manuskript* [1821], 5, p. 77: "Christus sagt [...]: *Dem Menschen können alle Sünden vergeben werden*, nur die nicht gegen den Geist (Matth 12, 31, Mark 3, 28). Alle Sünden werden den Menschen vergeben werden, auch die *Gotteslästerung*, damit sie *Gott lästern; wer aber den heiligen Geist lästert,* der hat keine Vergebung ewiglich, sondern ist schuldig des ewigen Gerichts" Recuérdese que, en Hegel, el Espíritu comprehende y asume tanto al hombre como, sobre todo, a la comunidad o *Gemeinde*.

abstracta e infinita, en y por la comprensión del otro —y por ende, de aquello que es conforme a verdad—, es capaz en consecuencia de absolverse a sí misma, haciendo que lo sucedido no haya sucedido[35]. Como vamos viendo, para Hegel no se trata tanto de *estar en pecado* (*pec-catum*: una caída que implica pasividad y persistencia en el mal), sino de *ser y sentirse culpable.* Y es que, como él precisa: "Tener la *culpa* — como algo que me es propio cuando soy malo, eso es absolutamente culpa mía, e.d. que el objeto de la voluntad es puesto en y para sí mediante razón, elección y resolución."[36]

Y es que, ahora, al cabo de la vía moderna seguida por Hegel, la herida abierta al inicio de la *Fenomenología*: la escisión, al pronto abstracta, entre el individuo y la universalidad (la certeza *sensible* es, a la vez, la certeza que la conciencia tiene *de* lo sensible, en general) *parece* haberse ido cerrando en el capítulo dedicado al *Espíritu*. Así, la *alienación* del sujeto respecto de un mundo que él mismo ha formado y en el que él se ha formado (tal es el doble sentido de *Bildung*, en cuanto formación y cultura), desembocará en la experiencia destructora del Terror, en virtud de la cual la libertad absoluta acabará por trascenderse a sí misma. Y luego, en un nuevo salto cualitativo, vendrá a darse cumplimiento y, por ende, a ser derogado el carácter abstracto de la *cosmovisión moral*, donde la *autonomía* del sujeto —es decir: la conjunción de la ley o *nómos,* y de la persona o el sí-mismo: *autos*—, acabará por *desplazarse* y *deformarse* hasta llegar a una verdadera *autodeterminación*, es decir a la *autolimitación* de la voluntad consciente; o lo que es lo mismo, al sacrificio del Sí mismo o *Selbst*: la conciencia enjuiciadora que, sabiéndose a sí misma al

---

[35] HEGEL, 1970, *Rechtsphil.,* § 137, *Anm.;* TWA 7, p. 258s.: "Was die Subjektivität wahrhaft verflüchtigen kann - sind ihre eigenen Taten, ihre Besonderheiten - Geschehenes in sich ungeschehen machen - sich absolvieren - nicht vom Guten, Gesetz, sondern von dem Bösen - diese unendliche Energie, Majestät des Gewissens, Ich als abstraktes, als unendliches, in dem das Endliche verschwindet - aber nur insofern diese Gewissheit mit dem Substantiellen, Wahrhaften identisch ist." Dicho sea de paso, lugares como éste abonan la traducción propuesta de *Gewissen* como "certeza moral"; en efecto, la *Gewissen* es susceptible de absolverse a sí misma sólo cuando, sin dejar de ser "certeza" (*Gewissheit*), llega a ser idéntica a lo sustancial y conforme a verdad. Por lo demás, la autoabsolución de la *Gewissen* sólo puede cumplirse por entero en el plano político, no en el moral; por ello, el individuo, en cuanto sujeto moral, seguirá sintiendo el remordimiento y la mala conciencia propia del verdugo o del soldado, aunque éstos, al cumplir su deber, sean "absueltos" como *citoyen.* En la *Adenda* del parágrafo, advierte Hegel que, sin ese "contenido objetivo", la *Gewissen* no sería otra cosa que: "la certeza infinita de sí misma" (*die unendliche Gewissheit seiner selbst*). (HEGEL, 1970, TWA 7, p. 259).
[36] HEGEL, 1970, §139, Zusatz; TWA 7, p. 263: "*Schuld* haben —als das Meinige— wenn ich böse bin, ist es absolut meine Schuld, d.h. das Objekt desWillens ist gesetzt an und fúr sich, durch die Vernunft, Wahl, Entschluss."

contemplar —y condenar— la acción de su contrafigura: la *conciencia fabril*, acabará por renunciar, *finalmente*, a dominar *in abstracto* a ésta en nombre de una Ley vacía por dentro y destructora hacia fuera, abriéndose así este juez de *duro corazón* a su *propia* contraparte: la conciencia agente.

No hay aquí, pues, reduccionismo alguno, sino más bien una simbiosis, o mejor un *quiasmo*: el paso recíproco entre una conciencia que desde lo otro ha vuelto *en sí* como autoconciencia, y una conciencia que sólo se reconoce en su obrar, hasta llegar a su unión en y como el Espíritu. Es verdad que esta concepción no deja de ser idealista; y, sin embargo, es en ella justamente donde se reivindican los derechos de una naturaleza humana tachada de "patológica" en Kant, cuando el lado activo de la certeza moral o *Gewissen* acaba por confesar que la voz de su conciencia encubre en realidad intereses particulares. Así, la conciencia moral enjuiciadora, guiada por la Ley moral, inoculada en cada *persona* (de acuerdo a la segunda formulación del imperativo categórico) como su "deber", y que desprecia en cambio al individuo como tal, tendrá que acabar por reconocer la vacuidad de ese deber: un deber tan alto que, por su *culpa*, todos nosotros —la gente, diríamos— habremos de sentirnos *deudores* —como en el Padre Nuestro—, porque nos *debemos* a la Ley y, sin embargo, jamás podremos asegurar que la hemos cumplido por ella misma, y no por intereses espurios, necesariamente confundidos en ella.

De resultas de todo ello, e intercambiadas las funciones respectivas, los dos lados se saben al cabo, si no culpables, sí desde luego *deudores*, al estar cada uno en deuda con el otro. La conciencia activa, que al pronto confundía *pro domo su* singularidad con *lo* universal —en hipócrita y precipitada anticipación de lo que constituirá el universal concreto—, no tiene más remedio que reconocer que, en definitiva, ella, la conciencia del *homo faber*, ya no puede dar más *de sí*, y confesar: "Yo soy eso". *Eso,* es decir: yo soy el conjunto, la trabazón —sapiente y volente— de mis intereses particulares; en ellos y por ellos encuentro mi propio ser concreto; sólo que esos intereses no dejan sin embargo de exigir *comprensión y respeto*, ya que sin ellos sería imposible la vida —y menos, el cumplimiento del deber.

La otra, la conciencia moral enjuiciadora, no deja por su parte de reconocer que, en su función de guardián de la universalidad abstracta y vacía de la ley moral, sólo le queda la inacción, porque, si intenta obrar, una de dos: o realiza siempre algo

particular —algo mundano—; o bien, si reniega de todo lo particular, lo que le queda es el fanatismo y la furia de la destrucción. Por ello, y para evitar una sublimada muerte por consunción —contrapartida abstracta de la insulsa muerte del terror revolucionario—, acaba por aceptar la confesión del otro, ganando de este modo contenido y concreción.

De este modo acabará por cumplirse también la doble andadura de la *Fenomenología del espíritu*, allí donde el *momento* supremo —en el plano moral— de aparición del Espíritu coincidirá con la última *figura* de la conciencia, transfigurada ya en un *saber* en el que la propia *acción* queda asumida (*aufgehoben*) y resumida como *historia*, en cuanto organización (ético-política, diríamos) de la contingencia[37].

Y así también, pero en sentido opuesto, el Espíritu descenderá, *concretándose* en las distintas cosmovisiones religiosas, hasta que la última: la religión que se *revela* a sí misma como verdad y asunción (*Aufhebung*) de todas las demás, coincida con el Espíritu en un mundo hecho historia, transfigurado como un *saber que es pasión*: la *Passio Christi* (*et Patris*). La unión del respecto activo y del pasivo constituirá la "historia conceptualmente comprendida", el *saber absoluto*[38].

Sin embargo, y a pesar de admitir desde luego lo anterior *en líneas generales*, creo que los dos últimos párrafos del apartado dedicado *al mal y su perdón* siguen estando envueltos en el misterio, como si quisieran decirnos algo que está más allá de la mera escritura, fijada en el texto.

---

[37] La problemática que va a ser ahora abordada se encuentra en el sexto momento del Espíritu, allí donde éste se encuentra a sí mismo, pero en el mundo, como objeto —por ello, en *Enz.* se hablará del "Espíritu objetivo". Las figuras correspondientes de la conciencia cierta de sí misma en la acción práctica y su experiencia vienen desarrolladas en: VI.C. *Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität.* La sección está subdividida a su vez en: a. *Die moralische Weltanschauung.*- b. *Die Verstellung*, y c. *Das Gewissen, die schöne seele, das Böse und seine Verzeihung.* (HEGEL, 1980, *Phä; G.W.* 9, pp. 323-362; la última parte es la más extensa: 9, pp. 341-362.)

[38] HEGEL, 1980, *Phä.; G.W.* 9, p. 434: "Ihre Aufbewahrung [sc. der Geister] nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die *Wissenschaft des erscheinenden Wissens*; beide zusammen, die begriffene Geschichte." Adviértase que, en puridad, tanto el cap. VI como el VII *interiorizan*, se acuerdan (*sich erinnern*) de una historia que, en esencia, es la misma, aunque *parezcan* invertidas: la historia ética, cultural y moral del mundo —en cuanto *Welt* o "edad de los hombres"— es la historia de las religiones del mundo —en cuanto *kósmos* u ordenación y donación de sentido del conjunto. Por su parte, la ciencia de ese mismo *aparecer* se despliega en el nivel teórico — en la concepción primitiva de la obra, si se quiere— en los capítulos I-V; pero, en cuanto *saber* de ese aparecer en el mundo, se repliega igualmente en los capítulos VI y VII, antes de cumplimentarse plenamente en el VIII.

Al respecto, la posición de Robert Brandom, aun aquejada de una cierta exageración, no deja de ser *en* sí, y sobre todo *para nosotros,* una incitación, y más: un desafío dirigido a Hegel desde nuestra época. Brandom entiende estos pasajes literalmente como un cuento (*tale*) alegórico, un relato (*story*) que, al cabo de la calle fenomenológica, se convierte en un *metarrelato* en el que Hegel, y con él el lector, *hace memoria* de todo el recorrido fenomenológico y, llegado a esa última frontera, va más allá de ella, adentrándose en un territorio que, sin embargo, no nos es del todo desconocido, ya que se trataría de nuestra postmodernidad. En esa breve y condensada historia, se estaría hablando veladamente de algo que todavía no ha ocurrido, de un *futuro* del que Hegel habría sido su *profeta*[39]*.* ¿Ha olvidado acaso Brandom la solemne admonición del Prólogo de la *Fenomenología,* según la cual la filosofía ha de guardarse de ser *edificante*?[40] Ciertamente, podríamos comprender el pronóstico de Brandom si buscásemos ayuda en una célebre recomendación de Kant no exenta de ironía, a saber: que el "adivino" que está escribiendo la historia *a priori* ocasione y organice él mismo los acontecimientos que él anuncia de antemano[41] — hoy formularíamos esto con una sola palabra: *performatividad*. Claro que los ejemplos ofrecidos no alientan el deseo de que se cumpla esa historia: los profetas judíos o los políticos que anuncian el derrumbamiento del Estado, cuando ellos mismos lo están provocando, o los profetas que avisan del próximo fin del mundo y de la venida del Anticristo.

Ahora bien, a pesar de todo, sigue estando envuelta en sombras la posición hegeliana en esos controvertidos textos sobre el mal y su perdón. Pues, corrigiendo

---

[39] Robert B. Brandom, *A Spirit of Trust,* Cambridge MA/London, 2019, p. 584: "Unlike the earlier stories, this one outlines something that has not happened yet: a future development of Spirit, of which Hegel is the prophet: the making explicit of something already implicit, whose occurrence is to usher in the next phase in our history."

[40] HEGEL, 1980, *Phä.; G.W.* 9, p. 14: "Die Philosophie aber muss sich hüten, erbaulich sein zu wollen." Recuérdese además el famoso pasaje: "Amerika ist somit das Land der Zukunft", seguido de una autocorrección: "und als ein Land der Zukunft geht es uns überhaupt hier nichts an: denn wir haben es nach der Seite der Geschichte mit dem zu tun, was gewesen ist, und mit dem, was ist, — in der Philosophie aber mit dem, was weder nur gewesen ist noch erst nur sein wird, sondern mit dem, was *ist* und ewig ist — mit der Vernunft." (HEGEL, 1970, TWA 12, p. 114). Según esto, la propuesta de Brandom resultaría afectada tanto por lo que respecta al futuro —el perdón del mal y sus consecuencias políticas— como por lo que hace al pasado —leer esos pasajes como un "recuerdo" o recapitulación de las figuras del mundo anteriores.

[41] Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten, 2. Absch.*: "Wie ist aber eine Geschichte a priori möglich? — Antwort: wenn der Wahrsager die Begebenheiten selbst *macht* und veranstaltet, die er zum Voraus verkündigt." (KANT, 1968, VII, p. 79s.)

un tanto las expectativas de Brandom, quizá no sea descabellado pensar que en estos pasajes *late* la posibilidad de un retorno a una *Sittlichkeit* remozada, una nueva vida ética en la que vendría superado y redimido el extrañamiento (*Entfremdung*) propio de la cultura de la modernidad, como si nosotros —incitados por el propio Hegel— estuviéramos buscando tentativamente algo que no dejaría de tener algún parecido con la *«démocratie à venir»*, postulada por Jacques Derrida como principio de lo político (1999)[42].

Y, por lo que hace al texto mismo de la *Fenomenología*, parece que también aquí deba quedar en suspenso la cuestión decisiva, a saber: el *perdón como renuncia al mal*, ¿constituye un *cierre* de la vía descendente de esa obra (capítulos I-VI), cuyo final coincidiría con el de la vía ascendente (cap. VII), a fin de acceder así a la Historia concebida del "Saber absoluto"? Pues, al menos, eso es lo que sugiere la reiteración de esta temática en los diez primeros párrafos del cap. VIII.

O bien, descartando que se trate de una transición a la "Religión" —algo que no deja de ser controvertido, a la vista de relevantes interpretaciones en ese sentido, como la de Stephen Houlgate (2016, p. 34)—; descartando —digo— que se dé en ese final tan piadoso paso, ¿cabría pensar en cambio que se está alumbrando aquí una nueva *Gemeinde* política de corte republicano, pero con basamento protestante? Recuérdese al respecto el famoso párrafo del Prólogo de la *Fenomenología* sobre el inmediato *parto* del tiempo nuevo[43], como si se tratara de una promesa todavía incumplida pero siempre pendiente[44].

En todo caso, lo único cierto es que fue el propio Hegel quien dejó la cuestión abierta, a pesar de comparar el final de la "Moralidad" berlinesa con el de la "Moralidad" fenomenológica —o precisamente *por hacerlo*—, remitiendo al efecto

---

[42] *Le siècle et le pardon*, p. 12 : "il faut aussi respecter, en politique, le secret, ce qui excède le politique ou ce qui ne relève plus du juridique. C'est cela que j'appellerais la *«démocratie à venir»*." (https://www.ufmg.br/derrida/wp-content/uploads/downloads/2010/05/Derrida-Jacques-Le-Siecle-Et-Le-Pardon.pdf).

[43] Como es sabido, Hegel no utiliza la expresión *die neue Zeit* para referirse a su época, sino más bien: *die neuere Zeit* (diríamos: la Modernidad o *die Moderne*, más reciente pues que la Edad Moderna).

[44] HEGEL, 1980, *Phä.; G.W.* 9, p. 14: "Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, daß unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist."

expresamente: "a una transición a un nivel superior en general, determinado allí, por lo demás, de otra manera."[45]

Cuál sea ese "nivel superior" que, en 1806 —en pleno derrumbamiento del Sacro Imperio Romano Germánico—, venía "determinado de otra manera", es algo que, probablemente, *ignoramus et ignorabimus.*

**Bibliografía**

ABEL, O. (1998), "Étique et politique", en: *Le pardon, briser la dette et l'oubli*, Paris. http://olivierabel.fr/ethique-et-politique/le-pardon-briser-la-dette-et-l-oubli.php

ACOSTA, M.R. (2010), "Confesión y perdón: otro desenlace para el reconocimiento en la filosofía hegeliana", en: M.R. Acosta (comp.), *Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica*: *un retorno a las fuentes del debate contemporáneo*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad de los Andes.

ACOSTA, M.R. (2012), "Variaciones sobre el perdón: una sugerencia sobre política y transición a partir de Hegel", en: *Universitas philosophica*, 59:29, pp. 33-50.

AGUSTÍN DE HIPONA, San (1956), "De correctione et gratia", en: *Obras de San Agustín, VI: Tratados sobre la gracia*, Madrid: La Editorial Católica.

AQUINO, T. (1984), *Summa Theologiae*, *Prima Secundae*, vol. 3, Madrid: B.A.C.

ARENDT, H. (2011), *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper.

BAÑOS, J.M. y JIMENEZ, M.D. (2017), "'Arrepentirse' en el *Nuevo Testamento* en griego y en latín: el empleo de las construcciones con verbo soporte en la *Vulgata*", en: *Cuadernos de filología clásica. Estudios latinos*, 37:1, pp. 11-32.

BIBEL (1863), *Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des alten und neuen Testaments, nach der deutschen Uebersetzung Dr. Martin Luthers.* Cöln: Hahnschen Hof-Buchhandlung.

BRANDOM, R.B. (2019), *A Spirit of Trust*: *A Reading of Hegel's Phenomenology*, Cambridge, MA: The Belnap Press of Harvard University Press.

CEREZO, P. (2022), *El camino del saber. Comentario de la* Fenomenología del espíritu *de Hegel*, Madrid: Trotta.

[45] HEGEL, 1970, *Rechtsphil.* § 140, *Anm. f*; TWA 7, p. 279s.: „inwiefern das, was *schöne Seele* genannt worden […] habe ich in der *Phänomenologie des Geistes* […] abgehandelt, wo der ganze Abschnitt c) *das Gewissen,* insbesondere auch in Rücksicht des Übergangs in eine —dort übrigens anders bestimmte— höhere Stufe überhaupt, verglichen werden kann".

COMAY, R. (2010), *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*, Stanford, CA: Stanford University Press.

DE ARTEAGA, S. (2022), “El perdón como anulación retroactiva: Hegel a la luz de Žižek”, en: *Extramuros* 65: https://extramurosrevista.com/el-perdon-como-anulacion-retroactiva-hegel-a-la-luz-de-zizek/.

DERRIDA, J. (1999), *Sur parole*, Paris: Éditions de l'Aube.

DERRIDA, J. (2012), *Pardonner: L'impardonnable et l'imprescriptible*, Paris: Editions Galilée.

DERRIDA, J. (2000), “Le Siècle et le Pardon”, en: *Foi et Savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon*, Paris: Éditions du Seuil.

DUQUE, F. (1998), *La era de la crítica. Historia de la filosofía moderna*, Madrid: Akal.

DUQUE, F. (1998), “‘Destrucción de lo divino’. La tragedia del absoluto en el Hegel de Jena”, en: *Philosophica*, 11, pp. 3-22.

DUQUE, F. (2007), „Die Basis der europäischen Demokratie unter der Bedingung der Hegelschen Verzeihung der Sünde“ en: R. Bubner y G. Hindrichs, *Von der Logik zur Sprache, Stuttgarter Hegel-Kongress 2005,* Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 549-563.

DUQUE, F. (2015), “Del mal y su retorsión: compasión, expiación, queja”, en: *Revista de Occidente*, 405, pp. 44-67.

DUQUE, F. (2018), *Remnants of Hegel. Remains of Ontology, Religion, and Community*, Albany, NY: Suny Press.

DUQUE, F. (2020), “Moisés y Pablo: El cumplimiento de la ley exime de la ley”, en: J. Assmann, M. Cacciari, F. Duque, J. Pons y A. Vela, *La palabra que falta. El Dios indecible de Moisés y Aarón, de Schönberg*, Madrid: Ediciones Círculo de Bellas Artes de Madrid, pp. 91-147.

FARNETH, M. (2015), “Hegel's Sacramental Politics: Confession, Forgiveness, and Absolute Spirit”, en: *The Journal of Religion*, 95:2, pp. 183-197.

FARNETH, M. (2017), *Hegel's Social Ethics: Religion, Conflict, and Rituals of Recognition*, Princeton, NJ/Oxford: Princeton University Press.

FICHTE, J.G. (1971a), *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre,* en: *Fichtes Werke* [I.H. Fichte, Hg.,1845/46], Berlin: De Gruyter.

FICHTE, J.G. (1971b), “Zweite Einleitung in die Wissenschaftlehre”, en: *Fichtes Werke* [I.H. Fichte, Hg.,1845/46], Berlin: De Gruyter.

GIUSTI, M. (2021), *La travesía de la libertad. Ensayos sobre Hegel*, Madrid: Abada.

HEGEL, G.W.F. (1952), *Briefe von und an Hegel,* hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1970), *Werke in zwanzig Bänden*. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Bd. 7; *Enzyklopädie der philosophischen* Wissenschaften, Bde. 8-10; *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Bd. 12. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F., *Gesammelte Werke*. *Frühe Schriften II,* Bd. 2 (2014); *Jenaer Systementwürfe III,* Bd. 8 (1976); *Wissenschaft der Logik,* Bde. 11 (1978), 12 (1981), 21 (1985); *Phänomenologie des Geistes,* Bd. 9 (1980), Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1995), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. *Die vollendete* Religion, hrsg. von W. Jaeschke, in: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 5, Hamburg: Meiner.

HEGEL G.W.F. (2000), *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, traducción de Eduardo Vásquez, Madrid: Biblioteca Nueva.

HOULGATE, S. (2016), "Glaube, Liebe, Verzeihung. Hegel und die Religion", en: *Hegel Studien*, 49, pp. 13-38.

IGNATIEFF, M. (2004), *The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

JANKÉLEVICH, V. (1967), *Le pardon,* Paris: Aubier.

KANT, I. (1968)*, Werke. Akademie Textausgabe*, Bde. IV, V, VII, Berlin: De Gruyter.

MATĚJČKOVÁ, T. (2017), "Hegel's Invisible Religion in a Modern State: A Spirit of Forgiveness", en: Filozofija i društvo/Philosophy and Society, Belgrade, Serbia, 28 (3), pp. 507-525, https://doi.org/10.2298/FID1703507M

*NOVUM TESTAMENTUM Tetraglotton. Archetypum Graecum cum versionibus Vulgata Latina, Germanica Lutheri et Anglica Authentica in usum manualem*, Turici [Zürich] 1981 (Nachdruck einer Ausgabe aus dem Jahre MDCCCLVIII).

OLIVER, K. (2003). "Forgiveness and Subjectivity", en: *Philosophy Today*, 47:3, pp. 280-292, https://www.academia.edu/4022104/Forgiveness_and_Subjectivity.

PEUKERT, H. (2009), *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

PINKARD, T. (1996), *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge/New York: Cambridge University Press.

RICOEUR, P. (2000), *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Éditions du Seuil.

RIPALDA, J.M. (2014), *El joven Hegel*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.

SCHELLING, F.W.J. (1859), *Philosophie der Kunst*, en: *Sämmtliche Werke, V*, Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag.

SIEP, L. (1997), *Zwei Formen der Ethik*, Opladen: West Deutscher Verlag.

SIEP, L. (s.d.), „Anerkennung in der *Phänomenologie des Geistes* und in der praktischen Philosophie der Gegenwart": https://www.information-philosophie.de/?a=1&t=767&n=2&y=1&c=1

SMITH, J.E. (1990), "Hegel's Reinterpretation of the Doctrine of Spirit and the Religious Community", en: D.E. Christensen (ed.), *Hegel and the Philosophy of Religion*, The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 157-185.

STEKELER-WEITHOFER, P. (2014), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar. Band 2: Geist und Religion*, Hamburg: Meiner.

TAYLOR, C. (1994), "The Politics of Recognition", en: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press, pp. 25-73.

TAYLOR, C. (2007), *A Secular Age,* Cambridge, MA: Harvard University Press.

TROMBELLI, R. (2008), *Croce — Hegel: dalla Filosofia della storia allo Storicismo assoluto* [Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Napoli Federico II], Federico II Open Archive, http://dx.doi.org/10.6092/UNINA/FEDOA/2073.

ZARKA, Y.C. (2014), "Le pardon de l'impardonnable Derrida en question", en: *Archives de Philosophie*, 77:3, pp. 435-447, http://www.jstor.org/stable/43039552.

ŽIŽEK, S. (2013), *El más sublime de los histéricos,* Barcelona: Ediciones Paidós.

# Una historia de la filosofía diferente

https://doi.org/10.36592/9786554600750-12

*Klaus Vieweg*
*Friedrich-Schiller-Universität Jena*
klaus.vieweg@uni-jena.de

**Resumen**
Al igual que la historia, la historia del arte y la historia de la filosofía tienen sus momentos de gloria. Una obra de arte se considera verdadera y significativa si cumple el concepto de arte: El Hombre León del Valle Solitario, las pinturas de la cueva de Chauvet, la Dama Blanca de Auahouret encontrada en África, la *Shakuntala* india, la *Antígona* de Sófocles, el cuento del monje chino Xuanzang *El viaje a Occidente*, la pintura japonesa de Utagawa Hiroshige, el *Quijote*, las obras maestras de Leonardo hasta las obras maestras de Pablo Neruda y Jorge Luis Borges (por citar sólo algunos ejemplos). De ninguna manera todos los artefactos arbitrarios cuentan como arte mundial, lo que no excluye la posibilidad de una *valoración gradual* dentro del significado de obras de arte. En el Louvre, en los Uffizi florentinos, en el *Metropolitan Museum of Art*, uno sólo puede maravillarse ante una selección de cuadros; en un museo impresionista, no cuelgan obras de todos los pintores impresionistas; no todas las partituras musicales son interpretadas. Del mismo modo, no todos los esfuerzos filosóficos cumplen los requisitos del pensamiento filosófico, no todos los pequeños cometas son soles de la filosofía. Los puntos culminantes en el sentido de encender pensamientos filosóficos y los nodos de condensación están escasamente sembrados (WELSCH, 2021, p. 9 ss.). El historiador de la filosofía Kuno Fischer habló con pasión de un *panteón de la filosofía* en el que el espíritu pensante reúne a los espíritus pensantes (FISCHER, 1901, p. 1192). Los criterios para pertenecer a este panteón, a la galería de los héroes audaces de la razón pensante, a las joyas de la corona del tesoro del conocimiento de la razón, a una historia mundial de la filosofía, requieren una aclaración científico-filosófica.

¿Cómo y con qué fin, cabe preguntarse, siguiendo a Friedrich Schiller, se realiza una historia universal de la filosofía? En el centro de las consideraciones que siguen se encuentra *una* primera piedra basal para una historia de la filosofía *diferente*, es un posicionarse en una descripción histórica *filosófica* de la filosofía, una historia de la filosofía fundada en la *lógica filosófica*. Se trata de la cuestión de cómo debe realizarse una *historia de la filosofía* para que pueda ser una *ciencia*, de tal modo que el nombre de ciencia se le pueda adjudicar con fundamento.

Aquí sólo se esbozará la primera *piedra fundamental* de una historiografía *filosófica* de la filosofía. Para ello habrá que destacar *la novedad o no* de una historia de la filosofía constituida de un modo *filosófico*, esto es, de una *concepción filosófica de los paradigmas fundamentales,* así como del *cambio que se produce entre ellos* bajo la forma de una *superación (Aufhebung)*.

## Filosofía e historia de la filosofía como ciencia

La cuestión de la fundamentación del saber filosófico debe volver a salir a la luz como componente indispensable de la legitimación de la filosofía. Según Kant, el "tono de moda" de su época era mostrar "un completo desprecio a la metafísica" (KANT, 1998, pp. 7-8); este desprecio por lo metafísico se ha transmitido. Hoy en día impera una cacofonía de obituarios para el pensamiento metafísico, algunos incluso proclaman una llamada *era post-metafísica*. Kant, en cambio, no se preguntaba *si* la metafísica como ciencia sería posible en el futuro, sino *cómo*. Dicha filosofía como nueva ciencia metafísica debía ser *creada* (*zimmern*): "Que el espíritu del hombre abandone un día por completo las investigaciones metafísicas es tan poco de esperar como que nosotros, para no aspirar siempre aire impuro, prefiramos un día dejar de respirar por completo." (KANT, 1911, p. 367) Y el pensador de Königsberg está completamente seguro de que la metafísica existirá siempre para el ser humano *reflexivo*; Kant la considera como la *perfección de toda cultura de la razón humana* (KANT, 1998, p. 875 [A815/B879]). Kant estaría tan consternado de ver las actuales legiones de opositores no pensantes de la metafísica, marchando para detener la "respiración filosófica", como de ver la erosión actual del conocimiento filosófico, el ablandamiento o abandono de las pretensiones de conocimiento y verdad, o la

reducción del concepto de ciencia a los procedimientos de las llamadas ciencias exactas. También cabría preguntarse qué comprensión de la metafísica está aquí en juego.

Dieter Henrich nos había recordado decididamente que Hegel, con su lógica especulativa, había presentado una de las formas conceptuales de la metafísica moderna (HENRICH, 1987, p. 40 ss.). Pero esta metafísica en tanto *lógica del concepto* ha sido castigada con desprecio por la mayoría de las direcciones filosóficas desde el siglo XIX. Cuando se habla de la época postmetafísica, la filosofía del Idealismo alemán queda sencillamente desacreditada como un pensamiento apolillado.

El filosofar se enfrenta a un grave dilema lógico, el problema del *entendimiento*, de la *reflexión dualista*:

a) La exigencia de legitimación de una posición conduce a una regresión infinita: la justificación requiere justificación y así sucesivamente. No sabemos "por dónde empezar con la justificación" (Tropus 2). Fatalmente, muchos movimientos filosóficos modernos no tomaron ni toman esto en serio y consideran esta constante continuación como un patrón de la ciencia, como, por ejemplo, el empirismo. Otros incluso ven en esta figura lógicamente inconsistente —de una (mala) aproximación infinita— un modelo de fundamentación. Este modelo lleva a que la verdad debe degradarse a probabilidad, y con ello se presenta una evidente declaración de bancarrota de la filosofía.

b) Para escapar al desastre lógico de la regresión infinita, se establece como premisa una posición que no está fundamentada — tropo 4: 'simplemente asumida y no probada, sólo por concesión'. Por tanto, este cuarto tropo se denomina acertadamente "a partir de la hipótesis" — *ex hypotheseos*. Se trata de una mera suposición, un axioma, una pura afirmación, una presuposición no demostrada a la que se atribuye una validez incondicional. Sin embargo, el escéptico puede oponerse a este tipo de presuposición o principio con el mismo peso. El fundamento de este razonamiento (dogmático) —según las conclusiones de Sexto— está podrido; algo que sólo existe por oposición, y por lo tanto de forma unilateral, se eleva o postula a lo incondicional, a lo inmediato. El dogmatismo resulta ser relativismo disfrazado, la

supuesta inmediatez como mediada, relacional. La filosofía no debe transitar por el "puente podrido de los postulados" (J. B. Schad), éste se derrumba inevitablemente. Cada postulado tiene su fundamento en la reflexión unilateral (propia del entendimiento) y posee tanta validez como otro, y se puede contra-postular lo opuesto en la cara del postulador — así Montaigne.

El resultado *de la prueba de lo negativo* es: a) la oposición de lo positivo, la presuposición con pretensión de validez incondicional y la presuposición de la contra-dicción (la negación), así como la igualdad de validez de ambas pretensiones, en otras palabras, la isostenia o antinomia; b) se constituye así una relación, una relación entre lo positivo y lo negativo, de la que —como se pone en el tropo 3 como argumento— se supone que resulta la relatividad de todo conocimiento —*apolytos* (VIEWEG, 1999). Este tropo escéptico central, el argumento de la relatividad de todo, tiene en el fondo la bipolaridad, la dicotomía, que se articula en diversas metáforas como las de *dia* y *diabolus*: El Mefistófeles de Goethe se imagina a sí mismo como el espíritu que siempre niega y lo que se llama lo negativo sería su elemento real.

En filosofía, el método isosténico-antinómico representa el defensor paradigmático de la negatividad para poner a prueba la validez de una posición, de una ley. Su intención final es que todo conocimiento es relativo. Ahora bien, esto no es —a pesar de su engañosa apariencia— en absoluto el fiasco total de toda pretensión de verdad. Pues tal relativismo es semejante al catártico, al purgante autosuministrado utilizado por los propios pirronistas (*kathartikon*). Se puede demostrar que la objeción escéptica "se incluye y se suprime a sí misma" (2, 232). En la medida en que se pone la afirmación de que "todo conocimiento es relativo", esta afirmación se incluye a sí misma. La relatividad se vuelve así contra sí misma — se da la vuelta a la tortilla, se produce una torsión. Por otro lado, se encuentra la postura de que "todo conocimiento es incondicional, absoluto". De este modo, se enfrentan dos posturas esenciales: absolutidad y relatividad, inmediatez y mediación, no relacional y relacional, incondicionado y condicionado... *Ambas* muestran su unilateralidad, ambas son dogmáticas y relativistas. Este conjunto constituye la antinomia como resultado máximo posible del entendimiento dualista. La contradicción del dogmatismo y el escepticismo parece así un dilema insoluble.

La búsqueda de la verdad parecería así inútil debido a la *diversidad* de los conceptos filosóficos: ésta es una constatación frecuente en relación a la historia de la filosofía. Supuestamente, existiría un confuso parloteo, una cacofonía de las más diversas posturas. Una visión superficial diagnostica así la aparición de múltiples pensamientos que se oponen, contradicen y refutan entre sí (HEGEL, 1970b, p. 495; 1971, p. 35). La abigarrada mezcolanza encontrada consistiría así en un cúmulo de errores y confusiones, un caos (*Tohu va-bohu*) de opiniones refutadas, relatos de los interminables e inútiles viajes de caballeros errantes, una colección de momias. Períodos muy innovadores se alternan con lentitud, estancamiento y retroceso. Estamos ante un *campo de escombros* (DILTHEY, 1962, p. 76), un cementerio de barcos encallados y oxidados, encallados en el *banco de arena de la temporalidad* (HEGEL, 1970a, p. 69; 1990, p. 12). Parecería tratarse de un colorido conjunto de juegos de pensamiento. Los *Grandes Relatos* también habrían abdicado, sólo se podrían encontrar en esta enorme cantera, de vez en cuando, algunos pensamientos útiles. "El ojo carente de ideas sólo ve un montón desordenado de opiniones" (HEGEL, 1971, p. 49).

Sin embargo, la tesis de una diferencia *fundamental y radical*, de la diversidad por excelencia, se basa en un grave paso en falso de la lógica. Del mismo modo que la verdad sólo puede ser *una*, la filosofía sólo tiene *una* historia. La verdad sólo es una, manifestada en diversas formas particulares. La "excusa de la mera diferencia" (HEGEL, 1971, p. 37; 1986c, p. 472), de las particularidades ilimitadas, se remonta al primer tropo del Agripa pirrónico —la *diafonía*— considerado por los escépticos pirrónicos como un arma casi insuperable contra la filosofía. Aquí se encuentra un momento central del relativismo, supuestamente dirigido contra el terror a lo universal, pero que cultiva por su lado el *terrorismo de lo particular*, de la diversidad. Se rechaza que lo universal deba ser pensado en lo particular. Sólo que los protagonistas de esta posición deberían evitar la palabra *filosofía*, con cuyo uso estarían *comprando* la universalidad.

Cada filosofía particular debe pensarse sólo en su aislamiento, en la diversidad, como si las cerezas o los damascos no fueran también frutas. En su nota de clase sobre el mencionado tropo de la diafonía, de la diversidad, Hegel recuerda el ejemplo trivial de la fruta y las cerezas. Se puede ilustrar esta simplificación

metafórica del siguiente modo: uno va a comprar fruta al mercado de Jena; el comerciante preguntará inmediatamente qué fruta en concreto quieren, cerezas, duraznos, damascos, piñas; cuando compran una sola piña, se llevan a su casa la unidad de la universalidad, de la particularidad y de la singularidad, el concepto en la forma de la particular y singular fruta *ananá*[1]. La fruta sería la abstracción unilateral de lo universal, la piña la fruta particular y *esta* piña la deficitaria articulación de la singularidad. Otro ejemplo: cuando se pronuncia la palabra "yo", es evidente que en ella se articulan en una unidad tanto el yo como universal como la particularidad y singularidad de ese yo — la estructura (la *naturaleza*) del concepto como unión de lo universal, lo particular y lo singular.

Partiendo de la afirmación unilateral de la pluralidad, de la hoy universalmente popular postulación de la mera diversidad, se encuentra un historicismo filosófico-histórico en la visión de una historia de la filosofía. Una suerte de variedad del relativismo, que, sin embargo, también tiene su talón de Aquiles. El dogma *todo conocimiento es histórico* en el sentido de que cae en el tiempo histórico incluye también necesariamente la proposición *todo conocimiento es histórico*; aunque ésta no se aplica constantemente, puede disolverse y ser superada. Por lo tanto, con igual justificación, también debe aplicarse su contra-sentencia: todo conocimiento es a-histórico; el eterno retorno de lo mismo. Así se constituye la antinomia de lo histórico. El absolutista que sólo parte de una universalidad del entendimiento, exige fruta pura, no piñas o cerezas. El relativista / historicista que prefiere la singularidad del entendimiento rechaza la idea de fruta universal y piensa que sólo come damascos o cerezas singulares.

Según el historicismo, un procedimiento *individualizador* debería ocupar el lugar del *generalizador*, algo que delata la falta de comprensión del concepto. Se exige la *investigación profunda de lo particular* sin poder demostrar una comprensión profunda de la particularidad; se insiste en acontecimientos desintegrados en particularidades, en fragmentos y episodios aislados. Los árboles no dejan ver el bosque, del mismo modo que las diversas filosofías no dejan ver que pueda haber *una* filosofía, aunque los historicistas utilicen el término *filosofía*, pero sin justificarlo.

---

[1] Con Heidegger, la estructura universalidad, particularidad y singularidad no es un problema: "La fruta no se vende". (HEIDEGGER, 2006)

La definición de la *historia de la filosofía* es fundamentalmente errónea. No se concibe como una conjunción lógica de la universalidad (de una *única* filosofía), de las direcciones o corrientes particulares (por ejemplo, el panteísmo), y de formas singulares del pensamiento (por ejemplo, Spinoza). No se concibe el que los tres momentos incluyan a los demás en sí mismos. Lo que falta es la percepción de que se trata de *una única* filosofía en su historicidad, en su devenir. Falta comprender que no se trata de una diafonía de voces, sino de una sinfonía — se escuchan todas las notas de una pieza musical, pero no se llega al sentido de la unidad total, de la armonía de estas notas (HEGEL, 1971, p. 17).

Los cronógrafos, los coleccionistas histórico-empiristas, así como las historias de la filosofía reflexionantes, propias del entendimiento, tienen que luchar con varios problemas: ¿les es permitido utilizar una categoría como *historia* con aspiraciones absolutas de universalidad? ¿Qué diseños interpretativos heredados se incluyen en la historia de la filosofía?

¿Quién juega un rol protagónico en el drama filosófico-histórico? ¿Cuáles son las razones *de peso* para la inclusión o la exclusión? No todos los pequeños cometas son soles de la filosofía, ni todas las estrellas fugaces supernovas. Los compendios son cada vez más voluminosos e inabarcables. En la medida en que se hace una selección y se pone orden en el supuesto caos, se hace sobre la base de múltiples criterios, sin justificación de los mismos, sin un fundamento lógico-sistemático. Hegel utiliza para ilustrar esto la imagen de la visión de conjunto de un paisaje, visión que se pierde de la vista al adentrarse en los meros detalles. Estas partes y facetas particulares tienen un *valor de primer orden*, pero esto sólo en su relación con el todo.

**Lógica e historia**

Una historia filosófica de la filosofía requiere la resolución de la tensión, de la contradicción entre, por un lado, la vigencia intemporal de la lógica (el sistema como proceso gradual de determinaciones puras del pensamiento), que está fuera del tiempo y no cae en la esfera de lo pasajero —donde "no llegan polillas ni ladrones" — y, por otro lado, la temporalidad como sucesión de diversas filosofías en un sucederse, caracterizada por el surgimiento, florecimiento y paso de edificios

filosóficos, una sucesión aparentemente aleatoria de principios particulares que subyacen a la filosofía.

Una aproximación a la resolución de este aparente dilema, de esta supuestamente irrosoluble aporía, podría abrirse mediante la especial y no trivial comprensión de la historia por parte de Hegel, así como mediante las primeras aproximaciones a una tipología de modos de tratar la historia, ambas en el marco de su teoría filosófica de la historia universal.

Incluso respecto a las indiscutiblemente necesarias y meritorias historias reflexionantes de la filosofía, hay que llevar el entendimiento al nivel de la razón, del mismo modo que hay que elevar el ser o el mero reflexionar al nivel del concepto. Caso contrario se carece de una teoría filosófica de la historia del mundo, así como de una historia filosófica de la filosofía. El relativismo historicista de que hoy día esto es la filosofía, mañana otra cosa, y pasado mañana de nuevo otra, sería el resultado —la mala infinitud como infinitud del entendimiento, la repetición perenne de la misma alternancia—, el defecto lógico del progreso infinito malo. Allí se persiste en la contradicción de la unidad de dos determinaciones (infinito-finito) y la oposición de las mismas —posición que ofrece pura relatividad y ninguna verdad: "No conocer lo verdadero y sólo lo aparente, lo temporal, lo accidental [...]—; esta vanidad es la que se ha extendido en la filosofía, y en nuestros días aún sigue vigente y tiene la palabra" (HEGEL, 1970b, p. 403). Ahora bien, que sólo lo temporal y transitorio, lo externo, a saber, lo histórico debe ser conocido y que tal conocimiento debe ser tomado como algo histórico, relativo, es la renuncia a la verdad.

Esta posición se hace particularmente evidente en la interpretación habitual de lo infinito; aquí prevalece la infinitud del entendimiento, que incluso se jacta del modelo de la sucesión y de la adición permanente. Completamente en el sentido de las series matemáticamente infinitas, se alaba la sucesión incesante de época en época (antigüedad, modernidad, etc.), de una época de la filosofía a otra (filosofía antigua, filosofía moderna); en esta visión no filosófica, en forma de la mera sucesión de lo que es, no hay justificación alguna. Se supone que lo válido reside en la constatación de lo existente. Lo que hasta ahora se consideraba lo más indigno e ignominioso, esto es, renunciar al conocimiento de la verdad, es elevado por nuestra época al más alto triunfo del espíritu (HEGEL, 1970b, pp. 402-403).

**El procedimiento paradigmático tipo-ideal**

Sobre una base desarrollada lógicamente y a partir de los acontecimientos histórico-mundiales empíricamente registrados, Hegel concibe la arquitectónica concreta de la historia universal en forma de tres etapas principales, conforme a la triplicidad propia del concepto. Para ello, Hegel utiliza (al igual que para el ámbito de la filosofía del arte o de la historia filosófica de la filosofía) una especie de procedimiento *paradigmático ideal-típico* de procedencia *filosófica*, que no se corresponde con el procedimiento de la sociología descrito de este modo por Max Weber ni con el de otras disciplinas.

Para los estadios lógicos, construcciones pensantes puras, se dice de un modo simple que se encuentra el *tipo real históricamente* más apropiado, que sin embargo se constituye *idealmente*, se eleva a una forma paradigmática, a un orden ideal-típico. Esto no tiene lugar en el sentido de una subsunción o rubricación del entendimiento, sino como una superación (*Aufhebung*) — preservación, negación y elevación. Los acontecimientos históricos en este sentido no se toman simplemente como dados, sino que se ven desde la perspectiva del tipo puro, *idealizado*, *refinado*, ennoblecido.

En la historia filosófica de la filosofía, el ser parmenídeo, la nada budista o la sustancia de Spinoza se consideran entonces como tipos ideales, paradigmas clásicos para las categorías lógicas del ser o de la sustancia, y aunque las determinaciones conceptuales sólo se presenten en esos pensadores de forma aproximada, sin embargo muestran aproximación a un modelo lógico. Una nueva historia filosófica de la filosofía requiere un principio rector cuya pretensión de validez esté lógicamente justificado. Este fundamento o legitimación no puede seleccionarse sin más, es decir, no puede simplemente *afirmarse sin más* como sucede en las historias reflexionantes de la filosofía. Por ejemplo, el intento de “genealogía bajo la guía de la fe y el saber” de Habermas (2019, p. 38) cae en un patrón reflexivo-pragmático de este tipo, que, tanto en términos de genealogía como de suposición arbitraria de un concepto guía, se hunde en el relativismo, un estadio menguante de la verdad: renuncia a la prueba lógica, y se prefiere la genealógica en lugar de la lógica. Para Habermas, por supuesto, la *lógica* de Hegel no pertenece al

pensamiento postmetafísico proclamado como el pensamiento sin alternativa. El fallo básico de tal *análisis conceptual* es que se trabaja con categorías como razón, fundamento, universalidad, concepto y, sin embargo, se rechaza que se haga metafísica dura con ellas; se utilizan las categorías acríticamente y no se legitiman.

Lo que parece necesario, más bien, es una reconstrucción pensante; la filosofía y la historia de la filosofía deben entenderse como un despliegue del pensamiento, como sistemas en desarrollo. En una contribución relevante, Hans Friedrich Fulda (FULDA, 2007/2014) ha descrito acertadamente la visión de Hegel de las dos diferentes etapas secuenciales. En primer lugar, los pasajes clave de Hegel: "Los conceptos básicos de los sistemas que han aparecido en la historia de la filosofía son despojados puramente de lo que concierne a su diseño externo, su aplicación a lo particular, y cosas por el estilo, de modo que se obtienen las diversas etapas de la determinación de la idea misma en su concepto lógico. A la inversa, si se toma la progresión lógica por sí misma, entonces se tiene en ella, según sus momentos principales, la progresión de los fenómenos históricos" — "además, empero, la secuencia como secuencia temporal de la historia difiere también por un lado del orden de los conceptos". Fulda insiste con razón en que la valoración habitual de la relación de los órdenes de la secuencia como concordancia, congruencia o identidad yerra por completo el camino (FULDA, 2007/2014, p. 2).

Además, señala Fulda que Hegel no siguió pensando el objeto filosófico-histórico con el rigor necesario, que surgieron indeterminaciones y limitaciones inadmisibles debido al insuficiente tiempo de trabajo del que disponía Hegel. La historia de la filosofía, que es en gran parte una compilación de apuntes de clase, procede en muchos aspectos de manera reflexiva (como la división en épocas y el procedimiento cronológico) y es en parte incoherente, por ejemplo, cuando se trata de la filosofía china e india, pero se supone que la historia de la filosofía comienza con Grecia y Tales. El desiderátum radica aquí en la concepción en gran medida ausente de los tipos ideales o paradigmas filosóficos, tal como existen de forma análoga en su filosofía de la historia universal o en su filosofía del arte. Es decir, la vinculación de las dos líneas de desarrollos graduales —el orden lógico de los conceptos y la secuencia cronológica de los sistemas—, sólo se presentaría de forma rudimentaria. Se echa de menos la vinculación de estas dos líneas secuenciales en

un *tercer orden paradigmático de tipología ideal* especulativa, así como también faltaría la estructuración detallada de los pasos principales. Análogamente a la relación entre dogmatismo y escepticismo, aquí se requiere una *tercera* formación, que no es ni la secuencia lógica ni la histórica. Este enfoque se basa en la clara distinción entre justificación histórica y filosófica, entre aconteceres externos y acontecer a partir del concepto. Lo que se demuestra con el concepto de derecho también se aplica a los pensamientos y teoremas filosóficos.

A la presentación del surgimiento histórico, al conocimiento pragmático, le falta el concepto de la cosa; aunque las leyes familiares romanas y la esclavitud fueran parte del derecho positivo, no satisfacen ni siquiera las más mínimas exigencias racionales, son en principio ilícitas e irrazonables. El "surgimiento y desarrollo de pensamientos que *aparecen en el tiempo*, así como el conocimiento de su consecuencia inteligible que surge de la comparación con pensamientos ya existentes" —en el sentido de una historia reflexiva y pragmática de la filosofía— es algo muy meritorio y absolutamente digno de aprecio. Pero el "desarrollo por causas históricas no debe confundirse con el desarrollo a partir del concepto", la "explicación y justificación históricas no deben extenderse al sentido de una justificación *válida en y para sí*". La diferencia entre el fundamento externo del surgimiento y el fundamento interno de la razón es considerada por Hegel como "muy importante", como ineludible (HEGEL, 1989, p. 35 ss.). La filosofía no es "una narración de lo que sucede, sino un conocimiento de lo que es verdadero" (HEGEL, 1986d, p. 269).

A pesar de la falta de un esquema general, los trabajos y pensamientos filosófico-históricos de Hegel, especialmente las ya mencionadas *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* así como las notas en la *Ciencia de la lógica*, ofrecen enfoques decisivos, formas germinales sustanciales, indicaciones importantes para una tercera concepción de tipo filosófico-ideal, a la que habría tendido pero no habría elaborado. El punto clave reside en las determinaciones de los tipos ideales, los paradigmas como *momentos decisivos*, los puntos nodales o focales en los que se conectan las secuencia lógicas e históricas. El paradigma o *patrón de medida* debe concebirse de forma similar a Platón, un arquetipo filosófico parecido a la idea de Goethe de una planta primordial

en forma de construcción mental, una encarnación eterna del tipo de una cosa, su plano de construcción principal.

La formación de la dinámica de desarrollo adecuada al tema de la historia de la filosofía no consiste en una serie lineal-cronológica, sino en una *línea nodal*, un *orden nodal formado por diversos momentos fundamentales*. El hilo rojo de una historia filosófica de la filosofía, el fino hilo que atraviesa todo en esta red, se forma a sí mismo en un tejido de *nodos de particularidades,* la *verdadera* historia de la filosofía como historia filosófica. El criterio de estos nodos como momentos estelares de la filosofía reside en su posible papel como columna de la arquitectura general, como filón de oro en el macizo del pensamiento, más exactamente como cuando una categoría o un pensamiento, en el ensamble de las determinaciones del pensamiento, contribuye a su desarrollo ulterior, como el *ser* de Parménides, la *nada* de Nagarjuna, el *devenir* de Heráclito o la *sustancia* de Spinoza.

El símbolo del nudo, de una línea nodal de los diferentes *patrones de medida*, probablemente Hegel lo ha tomado en particular de dos fuentes: de la comprensión de Goethe de la planta —*de nudo en nudo*— y de la idea del tejido textil[2]. Ciertos hilos se entretejen, se unen en un nudo, se "enredan en nudos más firmes, que representan puntos de referencia e indicadores de dirección" (HEGEL, 1969, p. 27). Se habla de varios nudos que, producidos uno tras otro y a cierta distancia unos de otros, se unen en torno a un punto central. Es la metáfora de un tejido ordenado, de una red con sus nudos. De especial fascinación y como una especie de patrón para el orden de tipo ideal es el *quipu* —el cordón anudado de la época preincaica e incaica—, un tejido que probablemente representa la escritura y las relaciones numéricas, por medio del cordón principal y cordones secundarios multiformes, a través de diferentes tipos y colores de hilos. Lo decisivo aquí es que mediante el tipo de enlace o entretejido de los hilos surgen los diferentes nudos, las distancias entre ellos y las líneas nodales, es decir, la constitución, el orden y la secuencia de los puntos nodales. Estos nudos y líneas nodales representan los *puntos de referencia y dirección relevantes*, las estrellas guía para orientarse en la jungla del pensamiento. Estos nudos también pueden designarse como puntos focales, que resumen y agrupan los rayos del

[2] Sobre esta problemática, ver: DE LA MAZA, 1998. Además, Hegel se refiere a la química, a los nodos de los animales (nervios, órganos), así como a las relaciones musicales.

pensamiento más importantes y a través de este *punto luminoso (Flammpunkt)* se generan los destellos e innovaciones iniciales del pensamiento, como los de Platón y Aristóteles. Sin embargo, siempre hay que tener en cuenta aquí la limitación propia del discurso metafórico, que tienta a la conveniencia de la representación a caer en imágenes agradables, pero en principio deficientes — la filosofía, sin embargo, exige la forma más estricta del concepto.

El elemento lógico que se mueve en la ciencia del pensamiento puro tiene sus etapas principales en el concepto como ser, en el concepto como esencia y en el concepto como concepto. Basándose en esta estructura y en la sucesión temporal de las filosofías, así como en las historias reflexivas de la filosofía, la construcción de la unidad del progreso lógico e histórico puede fijarse en forma de una escalera de etapas con el siguiente orden básico ideal-típico, los nodos principales del desarrollo filosófico-histórico, los paradigmas fundamentales y su superación en la *verdadera* historia de la filosofía como ciencia. Tanto los órdenes sucesivos de lo puramente lógico como de lo históricamente sucesivo son superados.

Principales paradigmas tipo-ideales de una historia filosófica:

Filosofía del ser;
Filosofía de la esencia, de la reflexión;
Filosofía del concepto.

En este proceso gradual se conserva la progresión fundamental de las determinaciones lógicas conceptuales, así como lo histórico, al mismo tiempo que se supera en su condición original y se eleva a un nivel superior. En el primer nivel —en los comienzos de la filosofía, en las culturas de la antigüedad— dominan las doctrinas iniciales del ser (ontologías), los pensamientos o filosofías se encuentran a menudo en amalgamas de filosofía, religión y arte; el *elemento abstracto o del entendimiento*, en el que una determinidad fija (*feste Bestimmtheit)* vale a partir de su principio de diferenciación con las demás. En los pensamientos más elaborados se encuentran superaciones de esta primera formación. En la última etapa, la más elevada del mundo moderno como *fin* de la historia, adquiere especial relevancia el pensamiento del concepto concreto, lo *racional-positivo (lo especulativo)*. Las

filosofías de la reflexión caracterizan la larga fase intermedia, el *punto medio* entre la antigüedad y la modernidad, que culmina en el *momento dialéctico*, en la superación inmanente de la unilateralidad de las determinaciones del entendimiento (HEGEL, 1970a, §§ 80-82).

En este contexto, las doctrinas del ser de la fase media, así como las ontologías y las filosofías de la reflexión, pueden persistir en la modernidad (del mismo modo que se encuentra arte simbólico y clásico en la modernidad), pero pierden su antiguo predominio. Asimismo, las distintas filosofías contienen momentos relevantes de los tres paradigmas —en la dialéctica de Platón o en el pensar del pensar de Aristóteles, Hegel ve, junto a formas de reflexión, un pensar verdaderamente especulativo—. Respecto a Kant y Fichte, Hegel diagnostica un pensamiento especulativo y conceptual, así como un auténtico idealismo, y una reflexión razonante (*räsonierende Reflexion*) (HEGEL, 1986a, p. 9). La mencionada secuencia paradigmática de estadios incluye así —al igual que el orden lógico— puentes significativos, transiciones, y sus correspondientes formas mixtas o anfibias.

Los momentos principales mencionados incluyen en sí mismos otros puntos nodales como subpuntos de la formación básica, los cuales, en la estructura lógica, representan las categorías centrales. El desarrollo se muestra como un camino desde lo más abstracto a lo más concreto, hasta el *crecer juntos* (*concrescere*) de los nodos en los sistemas del concepto en tanto libre; el camino de lo abstracto a lo concreto se basa en el concepto. El concepto es algo concreto, en sí mismo una unidad de diversas determinaciones. El topos del camino de lo abstracto a lo concreto hace posible hablar de progreso en filosofía — la filosofía se ocupa exclusivamente de la unidad concreta, del concepto, cada etapa del progreso forma una determinación peculiar, especial, de esta unidad concreta, un nodo como momento principal. En el progreso puede alcanzarse la unidad concreta de las diversas determinaciones conceptuales, la verdadera unicidad entre la universalidad, la particularidad y la singularidad. He ahí el fin de la historia de la filosofía, el cierre del círculo de los círculos, que, análogamente al fin de la historia y al fin del arte, no

significa en absoluto la muerte de la filosofía, sino el comienzo del filosofar libre y conceptual según el modelo de la moderna filosofía del concepto.

En una historia filosófica de la filosofía, "tales puntos nodales deben darse en la línea de progreso de la formación filosófica", en "la cual *lo verdadero es concreto*" (HEGEL, 1986b, p. 23), es decir, una unidad de las diversas determinaciones conceptuales. La exposición de una progresión de puntos nodales a puntos nodales requiere *en primer lugar* la determinación del comienzo, de la primera filosofía en el sentido ideal-típico así como del primer punto nodal. Este comienzo está representado en Hegel por los tipos ideales del ser parmenídeo y de la nada budista — Asia y Europa coexisten así en el comienzo del pensar filosófico.

**Bibliografía**

DE LA MAZA, M. (1998), *Knoten und Bund. Zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Bonn: Bouvier.

DILTHEY, W. (1962), *Weltanschauungslehre Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie* (B. Groethuysen, Ed. 3. ed.), Göttingen: Teubner VerlagsgesellSchaft / Vandenhoeck & Ruprecht.

FISCHER, K. (1901), "Hegels Leben, Werke und Lehre", en: *Geschichte der neuern Philosophie* (vol. 2), Berlin: Carls Winter's Universitätsbuchhandlung.

FULDA, H.F. (2007/2014), "Hegels These, dass die Aufeinanderfolge von philosophischen Systemen dieselbe sei wie die von Stufen logischer Gedankenentwicklung". http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/20606/1/18_L1_2K_Fulda_Hegels%20Aufeinanderfolge%20von%20Philosophien%20und%20Logik%20%282007%29.pdf

HABERMAS, J. (2019), *Auch eine Geschichte der Philosophie*: Band 1: *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*. Band 2: *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1969), *Wissenschaft der Logik I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1970a), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1970b), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1971), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1986a), *Jenaer Schriften 1801-1807*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1986b), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1986c), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1986d), *Wissenschaft der Logik II*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1989), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (2 ed., vol. 607), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1990), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion 1* (2. Aufl.), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

HEIDEGGER, M. (2006), "Identität und Differenz", en: F.-W. von Herrmann (ed.), *Gesammtausgabe* (vol. 11), Frankfurt a.M.: Klostermann.

HENRICH, D. (1987), *Konzepte: Essays zur Philosophie in der Zeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

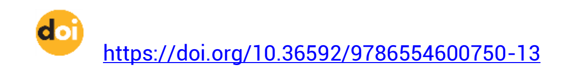
KANT, I. (1911), *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* [1783], en: B. Erdmann, P. Menzer & A. Höfler (eds.), *Kant's Gesammelte Schriften* (2 ed., vol. IV), Berlin: Georg Reimer, pp. 253-384.

KANT, I. (1998), *Kritik der reinen Vernunft* (J. Timmermann, ed., vol. 505), Hamburg: Meiner.

VIEWEG, K. (1999), *Philosophie des Remis: Der junge Hegel und das "Gespenst des Skepticismus"*, Pfullingen: Fink.

WELSCH, W. (2021), *Glanzmomente der Philosophie. Von Heraklit bis Julia Kristeva* (1 ed.), Múnich: Beck. http://www.jstor.org/stable/j.ctv289ds05

# Facing the Problem of Cultural Pluralism.
# On the Relevance of Hegel's Philosophy of History


https://doi.org/10.36592/9786554600750-13

*Christian Krijnen*
*Vrije Universiteit Amsterdam*
c.h.krijnen@vu.nl

**Abstract**

In light of contemporary debates on identity politics, Krijnen explores the question: How can value differences, or more precisely stages of progress, in cultures be identified and justified? Hegel's philosophy of history contains important aspect for an answer. In Hegel, differences and stages are not based on the supremacy of any culture but on reason and thus on freedom. The idea of a stages of progress proves to be intrinsically connected to the methodology of Hegel's speculative idealism. In the course of its systemic development, the concept of world history together with its modern freedom-logical profile emerges. For the problem of cultural value differences it is necessary to make this conception of philosophy of history fruitful in terms of cultural philosophy. In this way, the actualization of freedom as a principle and standard of evaluation of any culture can be brought into play, which is an important point of view for an intercultural dialogue.

*Who did not think himself, is not free*
Hegel

The characteristic of a classic of philosophy is the eternal youth of its content. It is of the essence to bring this content to bear in one's own time. Hegel's philosophy as such is a classic and his philosophy of history no less so. A political perspective of this philosophy of history could be the current discussion about multiculturalism and identity politics as well as related topics such as cultural identity and its assertion or colonialism and how to deal with its consequences.

Especially in this respect, it should not have escaped anyone's notice that philosophers like Kant and Hegel, to name only these two heroes of reason, have come under the wheels of identity-political criticism and have been branded as racists. What appeals to me philosophically about this debate is a co-thematic question: how can differences in values, or more precisely, stages of progress in cultures be identified and justified? Hegel's philosophy of history seems to me to contain important aspects for answering this question —quite independent of, from today's point of view, unacceptable formulations of Hegel as well as Hegel's integration of the state of empirical research of his time, which no longer corresponds to today's. The fact that the distinction of cultural value stages is made from the perspective of reason is noteworthy, especially with regard to the concern of an intercultural dialogue.

## I

In the history of philosophy, higher and lower forms of cultures or cultural, i.e., reason-determined activities of humans, are distinguished again and again. For example, Plato subjected the Sophist's way of life to an incisive critique, Aristotle criticized that of the merchant, Kant distinguished the moral-practical from the technical-practical with hierarchical intent, the Neo-Kantians, like many others with them and after them, decried the predominance of "civilization" over "culture", and today many philosophers regard rampant neoliberalism as the sign of a misguided understanding of humans and the world of humans.

What is already visible in these indications, together with the fact of an implicit distinction between merely conditional and unconditional validity, heteronomy and autonomy, is that the meaning of "culture" is by no means limited to geographical, ethnic or religious commonalities; primarily, culture means rationally determined activity of humans in contrast to merely natural processes, which, then, allows differentiated orders within such activity (KRIJNEN, 2022). These order or realms of rational behavior do not only concern the specific quality of what has been performed: science, economy, technology, art, religion, etc. Rather, they also concern the quality

of performing and thus their relationship to subjects, agents or spirits as creators of culture.

If we go from here to the philosophical comprehension of culture, as we can find it in Hegel, then culture is conceived of speculatively-idealistically and thus as a manifestation of the idea comprehending itself. Therefore, the formation of philosophic determinations is already programmatically laid out on a whole of progressive stages of determination. These reach from a maximally inadequate, deficient stage to a maximally adequate one. From a methodological perspective, Hegel's *Logic* is a progress of determination that is at the same time a return into its ground; it takes place immanently from the beginning of thought as the indeterminate immediate, which is thought qua "being", up to the completion of this self-movement in comprehending this movement, which is thought qua "absolute idea". In Hegel's Philosophy of Spirit, abstract right and morality, for example, prove to be inadequate forms of the actuality of freedom, which are sublated in *Sittlichkeit,* i.e., the facticity of freedom; and in Hegel's philosophy of absolute spirit, philosophy itself is shown to be the highest and perfect form of self-knowledge of the absolute idea as spirit. Hierarchy wherever one looks!

And what makes the matter even more explosive is that the order of philosophy is supposed to be an order of freedom. Hegel in particular understood freedom as the beginning, way and end of philosophy. To make matters even worse, philosophy, if it rightly claims to be a science, should, according to Hegel, accomplish its effort of determination as a system of philosophy, that is to say in the form of a whole ordered according to grounds and consequences, the beginning of which is also to be shown in the mode of necessity. Through a philosophy of freedom that is at the same time a system of philosophy, Hegel radically takes Kant's critical demand for "self-knowledge" (KANT, 1910 ff., vol. V, KrV. A XI) of reason seriously.

In the fulfillment of this task of self-knowledge, Hegel shows as early as in his *Logic* that freedom primarily is a qualification of the concept: "The concept is what is *free*" (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, § 160), and freedom the "absolute negativity of the concept as identity with itself" (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, § 382)[1]. Thus, the self-

[1] See on this in detail FULDA (2014), KNAPPIK (2013), and KRIJNEN (2022).

knowledge of reason amounts in a general sense to the cognition of reason as freedom. The concept, not a practical subject, a subject related to normativity, is the original form of being with oneself in one's other, i.e., Hegel's determination of freedom. This being-with-itself and remaining-with-itself expresses as such the form of the speculative program of concept formation and justification.

From a methodological point of view, this program is consistently committed to the demands of the progress of determination in the mode of necessity (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, § 9). Thus, it is a program in which the concept in the course of its conceptual self-determination frees itself to itself in a radical and comprehensive sense. As a logic of the concept freeing itself to itself in the way of self-knowledge, it is a logic of the (absolute) idea, i.e., of the concept that has come to correspondence with itself in its objectivity. Since in Hegel's *Logic* the determinations emerge from an immanent process of determination, which starts with the beginning of thought and concludes with its end, the idea as absolute idea contains all determinacy in itself (HEGEL, 1951, vol. II, p. 484).

As containing all determinacy in itself, the idea does not exhaust itself as a logical idea. Rather, it is thematic in three perspectives of self-determination: as something logical, as nature, and as spirit. In Hegel's system, the *Logic* functions as the "inner figurator" and "prefigurator" of so-called philosophy of the real (HEGEL, 1951, vol. II, p. 231); it constitutes the "foundation" of any natural or spiritual determinacy (HEGEL 1951, vol. II, p. 224; cf. Hegel, 1971, VIII, § 24 Z 1). According to its foundational function *par excellence,* Hegel qualified the *Logic* not only as the "first" but also as the "final" science of the system of philosophy (HEGEL 1951, vol. II, p. 437).

In short, the program of a "genuine" idealism is based on the being-and-remaining-with-itself of the concept also in the other of itself. The speculative conception of the concept thereby integrates concepts such as spontaneity, self-determination, necessity, law, causality, universality, singularity in a complicated way and thus makes something like spiritual freedom first possible.

## II

It is very important to keep in mind Hegel's speculative-idealist conception of philosophy. For what does not emerge from the course of development sketched above, cannot be a topic of a scientific philosophy: something is thematically legitimated (or legitimizable) in the system of philosophy, whose Hegelian outline is the *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, or thematically unjustified. Should history, or more precisely world history, be the subject matter of speculative idealism, then only because it arises as a necessary topic in the system of philosophy, thus only if its concept is systemically exposed.

In fact, world history results as the final shape of the sphere of objective spirit (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, §§ 548 ff.; vol. 14.1, §§ 341 ff.). Just as Hegel conceives of the state in general as the "actuality of concrete freedom" (HEGEL, 1968 ff., vol. 14.1, § 260), so the states as individuals or particular spirits are themselves in turn parts of a whole that is world history: they are moments in the development of the idea of spirit in its reality (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, § 536), or more precisely, in its most concrete form.

If world history is objective spirit in its most concrete form, then world history is the most concrete form of freedom in its objective-spiritual expression. Conceptualizing world history as a form of freedom is by no means an arbitrary perspective of consideration. It is rather the presupposition of any thinking about history. This presupposition is itself founded in the system of philosophy, and ultimately in the logic of the concept.

After all, the concept is the specific logical place of the absolute idea in the system of philosophy —i.e., of the only subject matter of philosophy— *as* that which is free. This freedom is before every and fundamental for every specification of freedom. It is preserved from the concept onwards in the further progress of the philosophical system, thus also in the progress into the sphere of the so-called real (nature, spirit). For this progression it is accordingly said by Hegel that the "pure idea", in which the determinacy of the concept itself is "raised to the concept", is "absolute liberation", the "concept that remains with itself" (HEGEL 1951, vol. II, 505).

Hegel qualifies the self-referential relation of “absolute negativity”, achieved with the concept not only as freedom, but for this reason also as “manifested” identity (HEGEL 1951, vol. II, 218; cf. HEGEL, 1968 ff., vol.11, 375, 380 f., 398; vol. 20, §§ 139, 142 A, 151). The reason being that manifestation as the activity of something truly absolute is the manifestation of itself in its expression. Accordingly, nature and spirit are also manifestations of the concept and thus of that which is free, each in a specific way.

Unlike in the case of nature, which in its existence shows no *“freedom”* but *“necessity”* and “*contingency*” (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, § 248), whose essence is not freedom and which thus cannot be a manifestation of the essence of something free or of freedom, the (formal) “essence” of spirit is “freedom” (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, § 382), so that the determinacy of spirit (in its content) is “*manifestation*” (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, § 383). It is manifestation of its essence. Manifestation is not manifestation or revelation of “something” but the spirit itself is this manifesting; its “possibility is therefore immediately infinite, absolute *actuality*” (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, § 383). This manifestation of spirit takes place in three forms of itself, ranging from the subjective to the objective to the absolute spirit (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, §§ 385 f.). The spirit in the realm of spirit is ‘free spirit’ (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, §§ 382 with 384).

**III**

With regard to my present topic, objective spirit, and furthermore the place of world history within objective spirit, must come to the fore. As *subjective* spirit, the development of free spirit refers in a narrower sense to this spirit itself: it results in the actual concept of the subject or agent as the self-determining and thus free spirit. Subsequently, free spirit objectifies itself to a spiritual world that it gradually makes adequate to itself: to a world in which “freedom is as existing necessity” (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, § 385). In this form of its activity and its products, spirit is “*objective*” spirit: a spirit that produces a spiritual world, actualizes freedom in reality (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, § 385). By realizing its concept (freedom) “in the externally objective side”, spirit is “in it with itself, united with itself” (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, § 484). The world,

the "externally objective side", thus receives the "form of necessity". Its "substantial relationship" is freedom, while the "appearing relationship" is its "being recognized": its "being valid in consciousness" (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, § 484).

Free spirit, i.e., the spirit that not only "knows" itself as free but also "wills" itself as free, has made its freedom, i.e., its essence, into its "determination" and its "purpose" (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, § 482, cf. § 483). In the philosophy of *objective* spirit, or the philosophy of right, it is accordingly a matter of philosophically cognizing the free spirit in its objective existence. For this purpose, Hegel conceives of free spirit as a "purposive activity" (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, § 484) that intends to provide objective existence for its inner (essential) determination. Under what conceptual conditions is this, in view of the historical state of knowledge of objective-spiritual constellations, possible? For Hegel, the conditions of objective-spiritual realization of freedom neither amount only to a contract theory model of abstract right nor to a moral justification of right from the will of the willing subjects. Actually, it seems necessary to include political communitization, and hence, *Sittlichkeit.* The reason for this inclusion makes up the peculiarity of freedom in the sphere of *Sittlichkeit* as a manifestation of the concept.

In the sense sketched above, Hegel conceptualizes the philosophy of objective spirit as "philosophy of right". "Right" means here generally the existence of the free will (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, § 486). The moment of the will, which is one main aspect of free spirit, prevails and becomes the basic concept of the philosophy of objective spirit (whereas in the philosophy of absolute spirit, thought, which is the other main aspect of free spirit, takes center stage). Yet note that Hegel does not conceive of the will as something that is separated from thought but as a type of thought —thought that "translates itself into existence, impulse to give itself existence" (HEGEL, 1971, vol. VII, § 4 Z; cf. Hegel, 1968 ff., vol. 20, § 233), thought as a "thinking will" (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, § 469). Within free spirit, it is precisely the moment of the will as an impulse which makes up the maximal external moment of thought, and hence, of spirit actualizing its freedom. The development of Hegel's *Encyclopedia* is designed to deal with thought.

Neither abstract right nor morality is capable of conceptually preserving the existence of freedom. Abstract right lacks the moment of (particular) subjectivity and

morality lacks the moment of objectivity. Taken on their own, they concern inadequate figures or conceptual constellations of the existence of freedom. Hegel's doctrine of *Sittlichkeit* is exactly this "unity of the subjective and objective in and for itself existing good" (HEGEL, 1970, vol. VII, § 141 Z; cf. 1968 ff., vol. 14.1 § 33; vol. 20, §§ 487, 513). In this manner, the figure of *Sittlichkeit* first makes individual self-fulfillment in the sense of actualizing freedom possible.

Actual, concrete-universal freedom always takes place in a constellation of *Sittlichkeit,* which as such is a unity of subjectivity (morality, particularity) and objectivity (abstract right, universality). Therefore, the sphere of *Sittlichkeit* "*is*" in the "highest sense of independence", however, not as something that is "*alien*" to the subject (agent) but as "*witness* [...] *of its own essence*" (HEGEL, 1968 ff., vol. 14.1, §§ 146 f. with vol. 20, § 514). The world in which we live as free spirits, that is, actualize our essence, freedom, is a world of *Sittlichkeit.* It is our world.

## IV

In this context of a speculative-idealist, self-knowledge- and freedom-focused conception of *Sittlichkeit,* what is it about world history?

First, world history is the final shape (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, §§ 548-552; vol. 14.1 §§ 341-360) and thus the adequate form of objective spirit, i.e., the existence of freedom. In world history, all human events are present. World history is the self-determination of humanity. At the same time, it is the actuality of *Sittlichkeit* in a completely global sense, both overarching any particular formation as well as contained in any particular formation.

Secondly, world history results from the concept of the state (HEGEL, 1968 ff., vol. 14.1, § 259), which is the last moment of the objective spirit. After all, Hegel conceives of the state as the "reality of concrete freedom" (HEGEL, 1968 ff., vol. 14.1, § 260) and thus as the realization of the concept of free will. Within the state, there develops a concrete, rational, free community of subjects. The "genuine political state", however, is not only a rational ordering of community life as such but concerns a specific form that enables the efficacy of the idea of the state qua entity whose "end" (HEGEL, 1968 ff., vol. 14.1, § 270) or "essence" (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, § 537)

is precisely the universal (universal interest). This state is already conceptually effective in the other spheres of *Sittlichkeit;* the pursuit and realization of particular interests requires for its own possibility something universal that holds and permeates it, within which it can be what it is. The singularity of the person and its particular interests does not merely come to full development in it but passes "through itself," i.e., of its own accord, knowingly and willingly into the interest of the universal. The universal, however, is its own universal, final end, substantial spirit (HEGEL, 1968 ff., vol. 14.1, § 260). Moreover, the constitution of the state is not simply "drawn up" (HEGEL, 1971, vol. VII, §§ 273 A, 274 incl. A and Z), but as a shape of *Sittlichkeit* usually the result of a historical development that prefigures any drawing up; it embeds every drawing up and its possibilities (against the present furor of *nation building*).

Thirdly, world history results more closely from the problem of international law. Since on the level of relationships between states there is no power ("praetor": HEGEL, 1968 ff., vol. 14.1, § 333 A) beyond the respective states that could enforce it but directly only a relationship of "independent states" (HEGEL, 1968 ff., vol. 14.1, § 330), a legal relationship between states does not get beyond the status of an ought. Therefore, the independence of a state is not merely subject to necessity but also to "contingency" and consequently, as a state, the state can fall prey to annihilation (HEGEL, 1968 ff., vol. 14.1, § 340). The "dialectic of finitude," which is inherent to states as independent entities with respect to each other, brings forth from itself a superior power that for Hegel is precisely world history (HEGEL, 1968 ff., vol. 14.1, § 340). This power is that which is rational in the national spirits (*Volksgeister*) that have organized themselves as states and thus raised themselves to universality; world history concerns the universal national spirit, i.e., world spirit (HEGEL, 1968 ff., vol. 14.1, § 340). World history is the history of world spirit. More precisely, it is the history of its right, of freedom.

Therefore, world history is nothing other than reason in history. It is the "exposition and *actualization of the universal spirit*", or the "development of the moments of reason" necessary from the concept of freedom of spirit (HEGEL, 1968 ff., vol. 14.1, § 342). This is just another way of saying that world history is the

development of the self-consciousness of the spirit and its freedom (and to this extent also the world's court of justice).

World spirit actualizes the universal spirit; it is deed together with knowing itself as free, objectivity and subjectivity of freedom (HEGEL, 1968 ff., vol. 14.1, §§ 342 f.). This evolves through the respective national spirits, which are the "performers", that is to say the agents of its actualization (HEGEL, 1968 ff., vol. 14.1, § 352). The national spirit is thereby distinguished from the state insofar as the former is the self-consciousness of a nation about, as Hegel puts it, "its truth, essence, and what it itself regards as the true in general, the spiritual powers that live in a nation and govern it" (HEGEL, 1955, 114). It is that which animates the state (HEGEL, 1955, 115; cf. HEGEL, 1968 ff., vol. 14.1, §§ 349 f.; 1968, vol. 18, 172).

## V

With regard to the *philosophy* of world history, it can be said that Hegel's philosophy of history presents the performance mentioned. The philosophy of history comprehends the happening of self-determination. Therefore, it presents the history of the actuality of freedom: the "exposition and actualization of the universal spirit" (HEGEL, 1968 ff., vol. 14.1, § 342) in time (HEGEL, 1970, vol. XII, 96 f.).

As a philosophical account, the philosophy of world history elaborates on what is rational in the empirical course of things. Hegel's account is therefore not an empirical but a *philosophical* history. It makes clear how moments of reason arise from the concept of freedom of world spirit from the early beginnings to the present; it does so in the fashion of a progressive determination of freedom of the spirit of *Sittlichkeit* that leads up to today. Philosophically, world history is conceived of as the "progress in the consciousness of freedom"; the philosophy of history has to recognize it in its necessity (HEGEL, 1968 ff., vol. 18, 153).

In view of the harsh criticism that Hegel distorts empirical history, it is particularly important to keep in mind that Hegel intends a history that on the one hand is empirically saturated but on the other is not an empirical history: it is a philosophical history. Hegel thus distinguishes different ways of considering history. These develop systematically-methodologically (i.e., not according to time or

culturally) from each other: 1. the "original history", 2. the "reflected history", and 3. the "philosophical" history (HEGEL, 1968 ff., vol. 18, 121 f.)[2]. It is striking how much Hegel emphasizes that historical knowledge is, so to speak, interests-laden knowledge. In the course of the development of non-philosophical approaches to history, it becomes apparent that they become increasingly sensitive to their own methodological determinacy. It turns out that a particular content is determined from a universal perspective. With what Hegel calls a history of special objects, there is even a form of history in which something particular is described from a universal perspective in such a manner that at the same time it stands in relation to the whole (of history). In Hegel's philosophical consideration of world history, the concept of freedom is then thought to be the universal perspective *tout court.* It underlies the respective relatively-universal perspectives of original and reflective history, situated in time and space: it underlies, so to speak, their "particular universal" (HEGEL, 1968 ff., vol. 18, 14). The philosophy of history breaks down the historical development from the concept of freedom.

However, not only does the universality of the perspective of determination distinguish a philosophical from a non-philosophical consideration of history, its epistemological peculiarity also does so. Like the other sciences, philosophy is a thinking consideration of objects; such thinking becomes philosophical cognition (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, § 2) only by cognizing and scientifically justifying the principles or presuppositions of its own activity, i.e., by becoming a radical doctrine of foundations (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, § 1). With respect to the various ways of considering history, the cognition of the idea or reason presupposed in them must therefore, in philosophy, neither remain a mere presupposition nor be secured, for instance, by the recourse to some belief, a resolve, or remain in the mode of mere acquaintance (HEGEL, 1968 ff., vol. 18, 140, cf. 146). As idealism, philosophy is for Hegel virtually the science of the idea, the absolute idea. In history, however, the absolute idea does not appear in the element of pure thought, which is the element of logic, but in that of the spirit, or more precisely the spirit of *Sittlichkeit*, world spirit (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, §§ 377 ff.).

---

[2] See on Hegel's conception of historiography recently KRIJNEN, 2020; ROJEK, 2017; and WINTER, 2015.

Hegel's philosophy of history determines world history from the speculative concept of freedom. What is rational in world history is freedom. Yet freedom does not only constitute the determinacy of the concept, it also constitutes up the essence of spirit. Consequently, all thinking, willing, and acting is related to freedom.

In this, Hegel expresses himself predominantly in such a way that world history is the actualization of what the spirit knows of its freedom: world history is the "progress in the consciousness of freedom" (HEGEL, 1968 ff., vol. 18, 153). The principle of self-conscious freedom of spirit makes up the basic principle of world history. The world in the historical sense is what the spirit makes of itself on the basis of the knowledge it has of itself. In this respect, world history is the result of the self-formation of spirit, that is to say of humans. The philosophy of world history conceives of the present as the result of a process of such self-formation. As philosophical cognition, it makes explicit the inner teleology peculiar to world spirit: the "progress in the consciousness of freedom". This very issue, spirit's consciousness of its freedom and thus of the actuality of its freedom, is the "ultimate end of the world" (HEGEL, 1968 ff., vol. 18, 154). In world history, spirit gives itself its actuality (HEGEL, 1968 ff., vol. 14.1, § 259). Comprehending this up to today is the task of its philosophy.

## VI

The ultimate end of the world is the actuality of freedom because the essence of spirit is freedom. Consequently, the ultimate end concerns the freedom of all: freedom as universal freedom. Accordingly, in terms of the philosophy of history *stages of the actuality of freedom* can be identified. In line with the structure of the speculative concept as universality, particularity, and singularity as well as its qualification as that which is originally free, Hegel comes to his famous sentence of spiritual freedom in history, namely that one is free, some are free, and all are free:

One is free, as paradigmatic in the world-historical empire of the Orient; some are free, as paradigmatic in the world-historical empires of Greek and Roman antiquity; all are free, as paradigmatic in the modern world (HEGEL, 1968 ff., vol. 18, 152, 154, 185 f.). As said, world history forms a "*development of stages* of the

principle whose *content* is the consciousness of freedom" (HEGEL, 1968 ff., vol. 18, 185, cf. 154). Thus, it is cognized that human beings as such are free and thus that freedom constitutes the nature of spirit. Therefore, in the course of the development of the modern world, any normative subject-object dualism and with this any external, heteronomous determination is sublated: the modern world as subject-object unity, as the completed form of reason in history, is the shape of self-conscious, rational (*vernünftig*) freedom (cf. HEGEL, 1968 ff., vol. 14.1, § 260).

Hegel conceives of the stages of this self-consciousness as stages of the development of the principle of freedom. Philosophical concepts of historical epochs, no matter how big or small one takes them, are in any case always concepts of principles, not empirical descriptions of historical courses of events[3]. The stages the philosophy of history comes up with concern a philosophical interpretation of those courses according to the methodology of philosophical thought: the methodology of considering the course of the world rationally, i.e., through the lens of reason (HEGEL, 1968 ff., vol. 18, 143). As reason, world spirit, or world history, has the structure of a unity of consciousness and self-consciousness in such a way that the subject-object opposition is sublated: it is a unity of immediacy, mediation and self-mediation of spirit (of *Sittlichkeit*). Accordingly, the principles of the "substantial spirit" (HEGEL, 1968 ff., vol. 14.1, § 353) take the shape of world-historical realms, and in Hegel's philosophy they do so in the fashion of a speculative order. The world-historical realms are principles of the self-consciousness of spirit shaping itself, i.e., they constitute the process of liberation of spirit from its natural immediacy to itself (HEGEL, 1968 ff., vol. 14.1, §§ 352, 354): from its natural immediacy, which is a respective national spirit "as nature", spirit passes into universal world history (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, § 548). This movement is that of the liberation of the spiritual substance, "whereby the absolute ultimate end of the world is accomplished in it", that is to say that spirit brings itself to consciousness and self-consciousness (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, § 549).

This accomplishment is the ultimate end of history: the actualization of the concept of freedom in world history (HEGEL, 1971, vol. XII, 141; cf. 1968 ff., vol. 14.1,

---

[3] For instance, various states in the 19th and 20th centuries as well as in the 21th are not modern states in the philosophical sense of the word.

§ 342). With the establishment of the freedom of all, an existence is established in which humans count as humans. Therefore, with this stage a truly human existence first begins. As a consequence, the end of history, or the epoch representing it, can no longer be surpassed. For spirit —and history is quite generally speaking the "shaping of spirit in the form of events" (HEGEL, 1968 ff., vol. 14.1, § 346)— has returned to itself from its naturalness or immediacy through the negation of this very immediacy; it has ultimately returned to itself even as universal spirit (cf. HEGEL, 1971, vol. XII, 104 f.). In this principled sense, world history proceeds from East to West and Europe is "par excellence the end of world history" (HEGEL, 1971, vol. XII, 134, cf. 116 as well as HEGEL, 1968 ff., vol. 14.1, § 358). Until then, history is only the "prehistory of human beings"[4]. The modern world, in the philosophical sense of modernity, constitutes the highest stage of freedom as only modernity does justice to the essence of spirit: the modern world is the world of free spirit. Therefore, a philosophical postmodernity is not really actual. At best it exists as a temporary empirical phenomenon.

Although the end of history has been reached with the modern world, this does not mean that all spiritual events have also come to an end. To this extent, history goes on. This continuation, however, is the perfection of the principal constellation of the freedom of all in the element of the real. A continuous examination is required of what freedom means in a specific time-space situation and of how it is to be formed and corrected if necessary. The principle of self-conscious freedom is absolutely ineluctable in modernity. Our future is to shape the world as a free world. In this respect, modernity is always also an uncompleted project: the uncompleted project of shaping the world according to the principle of freedom. That spirit shapes itself into a world that is appropriate to it, that the actuality is an actuality generated by the concept of the spirit, that freedom finds its concept in actuality, is the end of world history. That there is and will be much to do here belongs, as Hegel says himself, to the "empirical side" (HEGEL, 1955, 257). The history of the self-actualization of spirit may be over, but the movement of its self-actualization is not.

[4] A fine formulation of VIEWEG, 2012, p. 520f.; 2019, p. 610.

It is important to note that the perfection of modernity does not express an external relationship to the standard of freedom. Rather, according to the speculative logic of the concept, the universal particularizes itself in order to determine itself as what it is, and thus as singularity. Therefore, the particular owes, as particular, its determinacy to the universal. Within the philosophy of the sphere of the real, world spirit is accordingly not conceived of as something externally opposed to particular nation spirits. Hegel's conception of *Sittlichkeit* virtually forbids such an absolutization of the particular, of cultural relativism, ethnocentrism, a focus on identities, material-abstract commonalities of understanding, just as Hegel opposes the satisfaction with empty enlightenment ideals of cosmopolitanism, i.e., formal-abstract commonalities of understanding. The normativity of concrete *Sittlichkeit* is thought of as a speculative unity of universality and particularity.

Yet the universal is freedom, and the particular consequently a concretion of freedom or freedom the standard of the assessment of any concretions. According to its own determinacy, the particular is a particularization of the universal. World spirit, for example, is the universal of the particular states, or the particular states concretions of world spirit; they do not have their truth or determination at their respective natural principle but are moments of world spirit as an absolute universality (HEGEL, 1968 ff., vol. 14.1, §§ 346 f.). Conceptually, no particular state or constellation of states, for example 'Eurocentrism', is the standard but the principle of the statehood of a state. To put it more generally: the principle of the freedom of spirit, of reason. States, cultures, identities, etc. must be able to be thought of as concretizations of the principle of freedom. In any case, they are to be recognized only up to this point.

Thus, world history is the universal actuality of the idea of *Sittlichkeit.* It is not a mere conglomeration of states, cultures, identities, but in this at the same time an all-pervading and overarching universality towards which all particularity is relativized. In the self-consciousness of a respective and therefore finite totality of *Sittlichkeit*, or, more precisely, its spirit, is contained an absolutely universal and therefore positive-infinite or absolute consciousness of *Sittlichkeit,* and ultimately that of world spirit. It is always the case that world spirit has entered into a respective totality of *Sittlichkeit.* In this respect, a space-time situated constellation of

*Sittlichkeit* is rational (*vernünftig*); one can also say that it is transformed in a freedom-functional way. The activity of world spirit is the actualization of the universal spirit (HEGEL, 1968 ff., vol. 14.1, § 342). World spirit is what it is through its deed, its history is its deed (HEGEL, 1968 ff., vol. 14.1, § 343). It comprises and permeates the entire world of *Sittlichkeit.*

## VII

If world spirit is the universal consciousness of *Sittlichkeit,* which is contained in any totality of *Sittlichkeit,* then what has been found so far with regard to the problem of the freedom-determinacy of a culture, and thus also with regard to that of a so-called “intercultural dialogue", has to be detached from its orientation to the state, at least to the extent that our present concern is primarily the freedom determinacy of a respective *culture.* Anyhow, the spirit is the subject that has a history, that develops in time, even if for a philosophy of world history, it depends on the nation spirit and its state institutionalization for the state is the “more closely determined object of world history" (HEGEL, 1955, 115). Modifying Hegel's determination of nation spirit, it can be said, with respect to culturalizing the issue at hand, that the spirit of a culture is its self-awareness of its “truth," its “essence" (HEGEL, 1955, 114), the spirit of a community the bond that holds it together, the animating principle, its identity in terms of consciousness. Guaranteed by the free spirit, freedom is the content of right: of right as the existence of freedom. Every concrete *Sittlichkeit* is based on free spirit. However, only modern *Sittlichkeit* is its adequate form. The reason for this is that the spirit of the modern world and its totalities of *Sittlichkeit,* whichever, is the spirit of freedom.

Another consideration is that all determinations of modern objective spirit are a *duty for humans* (HEGEL, 1968 ff., vol. 14.1, § 148). This does not imply at all that everywhere exactly those figures of *Sittlichkeit* are to be reproduced which Hegel has set forth in the normative reconstruction of the modern world known to him. It means, however, precisely that the respective constellations of a *Sittlichkeit* have to be interpreted as conditions of existence or realizing the freedom of the individual, i.e., of the singularized free spirit.

This unbreakable orientation to freedom is peculiar to spirit, not only in its objective existence but no less as subject of its thought and willing, i.e., as subjective spirit. Here, Hegel integrates quite important elements of transcendental philosophy, namely the idea of being subjected to normativity, that is to say the value- or idea-relatedness of the subject (agent). It emerges in Hegel's doctrine of subjective spirit as soon as the determining instance in determining, i.e., the "will", becomes thematic. In the development of practical spirit (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, §§ 469 ff.) it becomes clear that and how spirit as will contains a "doubled ought" in its self-determination (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, § 470). Closer, the ought qua self-determination in "practical feeling" (of the pleasant or unpleasant) works first in a maximally immediate way and then develops via "drives" (to satisfy needs), the "capacity to choose" (in favor or against drives) and "happiness" (as an ideal state of maximum drive satisfaction to be brought about by choices) to maximal self-determination. Here, ultimately, self-determination —that is "freedom", which is the "essence" (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, § 382) of spirit— itself becomes the determinacy of the will (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, §§ 471-480).

In objective spirit, this reference to unconditional self-formation becomes especially visible in the theme of education, ubiquitous in Hegel's doctrine of objective spirit. Here, spirit has its actuality only through "dividing itself in itself, by imposing this limitation and finitude upon itself in the needs of nature [...], *bringing itself into them,* overcomes them and gains its *objective* existence within them" (HEGEL, 1968 ff., vol. 14.1, § 187 A). Thus, the "*immediacy* and *singularity*" in which spirit is immersed is "worked off". Formulated from the perspective of spirit as the producer of its own freedom, culture is the result of this "working off".

Therefore, a philosophical contribution to an intercultural dialogue can by no means be limited to a mere "understanding" of the "Other". The issue of the determinacy of freedom of the respective cultures, its freedom quality, must always be raised. From the perspective of Hegel's doctrine of *Sittlichkeit,* a sheer *formal recognition* of the Other as a person or of a culture as a collective achievement of persons is not sufficient. It would do injustice to this very Other as determined by reason.

Hegel himself referred to the topic of “mutual recognition of free individuals of nations” in the context of external state law and thereby to his exposition of the problem of recognition in the philosophy of subjective spirit (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, § 547 with reference to § 430; cf. HEGEL, 1968 ff., vol. 14.1, § 331). The problem of recognition is part of the philosophy of subjective spirit. Hence it concerns a moment of the constitution of the subject, i.e., free spirit. More closely, Hegel's doctrine of recognition (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, §§ 430-436) emphasizes that self-consciousness is not merely an individuated but a universal self-consciousness too (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, §§ 435 f.). This level of spirit as a universal self-consciousness establishes the intrinsic connection between subject and object, and thus “reason” (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, § 437). What is recognized in universal self-consciousness is reason, the freedom of spirit, the competence of self-consciousness to determine (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, § 435 f.); what is recognized is its “difference which is none” (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, § 437). In the sphere of objective spirit, the freedom of spirit is recognized as legal and moral agency as well as that of *Sittlichkeit* including its objective-spiritual expressions.

With regard to the idea of the state, Klaus Vieweg has distinguished, in line with Hegel (cf. HEGEL, 1968 ff., vol. 14.1, §§ 331 with 337 A), a formal-abstract from a contentual-substantial recognition; a substantive recognition can only exist between modern states, since their principle is to guarantee the freedom of the individual. Hegel's philosophy, therefore, obtains a conception of interstate recognition (VIEWEG, 2012, 483 ff., esp. 491 ff.; 2019, 598 ff.). According to this conception, the content of *Sittlichkeit* of a state is decisive for the interstate substantial recognition. It is, however, decisive in such a way that the fundamental determinacy of freedom of the individual is not only the rhetorically celebrated but the concretely lived, in the sense that it represents the actual principle of an internal state order.

It is precisely this constellation of the doctrine of states that in view of the problem of the value-determinacy of a culture has to be *culturalized.* Intercultural recognition is only actually possible, i.e., not merely abstract-formally but contentual-substantively, if the respective form(s) of coexistence within *Sittlichkeit* can be conceived of as fulfillments of the task of free spirit to realize its “*inner*” purpose, i.e., freedom, in the “externally objective side” (HEGEL, 1968 ff., vol. 20, §§ 483 f.).

Consequently, the value-determinacy of a culture is to be understood as a realization condition of its own freedom. The recognition (or non-recognition) is thereby not only determined in abstract-legal terms, for instance on the basis of the Civil Code or the Charter of the United Nations, but substantially, in that the idea of universal freedom determines consciousness and its activity in the world. A mere multiculturalism in the sense of a recognition of difference for its own sake is downright threatening to freedom, just as war is always possible on the level of interstate relations from an abstract-legal perspective (HEGEL, 1968 ff., vol. 14.1, §§ 333 f.). Like the state, a culture gains its independence only in the affirmative cognition of itself in the Other and thus in mutual recognition not for merely formal-abstract but for contentual-substantial reasons.

Yet this is how cultures are modern cultures: their principle is universal freedom. As such, they are parts of a human community of freedom, a community that substantially recognizes itself as free. Modern culture is the ultimate culture simply because in modern culture the universal consciousness of freedom prevails. Pre-modern cultures, which are not actually committed to the principle of the freedom of all, can consequently not be recognized contentual-substantively by modern cultures; the basic condition of mutual recognition is not fulfilled. The One does not recognize itself in the Other as the other of itself, even if an abstract-formal recognition is possible. In a modern culture, however, the struggle for recognition has been fought and the determinacy of reason, being recognized, self-determination has been achieved. In modernity, it is necessary to correct erroneous developments, for example the discrimination against minorities, towards universal freedom. They are erroneous developments only because they do not or do not sufficiently satisfy the principle of freedom. The principle of freedom of all is the absolute standard of validity for the philosophical evaluation of any culture, regardless of whether it concerns a modern or a pre-modern one.

## VIII

Since Hegel's philosophy of history offers an approach for a critique of the present age, a possible contribution to intercultural philosophy, or the intercultural

dialogue, may be suggested in conclusion. Even if one is tempted to answer the question of what exactly is meant by intercultural philosophy or an intercultural dialogue with Hegel's sigh "what if anything has not been called philosophy or philosophizing?" (HEGEL, 1993, p. 14), it is clear that intercultural philosophy must be able to be located in the system of the philosophical sciences. My concern here, however, is a matter of something else.

To start with, the general insight that the determinacy and validity of basic philosophical concepts are not at all the issue of intercultural philosophy but of systematic philosophy itself. Whether, for example, Confucius, Aristotle, Thomas, or Kant has the better philosophy is not a question of intercultural philosophy. In contrast, a possible contribution to so-called intercultural philosophy or an intercultural dialogue from Hegel's perspective would be a discussion of the determinacy of freedom of a respective culture. Hegel himself has done this exemplarily in his philosophy of history. Yet it would not only be necessary to examine how Hegel's reflections differ from today's state of research; moreover, it is to be feared that with this academic discourse of examination, however justified it is in itself, a "dialogue" does not actually gain momentum in an age of "polyphonic historiography".

On the contrary, it seems promising to organize an intercultural dialogue in its dynamics in such a way that the representatives of the thematic culture —no matter whether a modern or a pre-modern one— demonstrate the freedom-determinacy of their culture themselves and thus provide the material for the dialogical-philosophical reflection, instead of it being provided by the "others", having the consequence that the persons concerned then feeling compelled to claim that they "do not recognize themselves in the sketched picture". On the basis of such material, it would have to be examined, from a Hegelian point of view, what it is about the determinacy of freedom, to which the dialogue partner can in turn react accordingly. This intercultural dialogue would be an excellent and systematically founded form of "applied" philosophy, of philosophy applying principles to concrete cases, which, on top of this, concerns the essence of human beings and human coexistence —a contribution to educating humanity.

Ralf Beuthan (2017) recently attempted to connect positively to Hegel's philosophy in intercultural philosophical terms, defending Hegel against the usual accusations of a kind of "logocentrism" that is out of touch with reality as well as of a haughty "Eurocentrism". Beuthan's proposal to pursue intercultural philosophy with Hegel as a "moderate universalism" that does not abandon universally valid norms through insights into historical-cultural differences but concretizes them through their conceptual reconstruction, undoubtedly brings an important concern of Hegel to intercultural philosophy. However, the proposal is mainly limited to letting a respective cultural relativism accomplish itself by considering the universal principles of validity effective in it, i.e., to reconstruct its implicit normativity conceptually. My proposal, however, in line with this but at the same time going beyond it, emphasizes that the normative reconstruction of a culture should be carried out by the members of this culture in self-critical and dialogical intention, so that they themselves acquire certainty about the principles effective in their respective cultures. This approach could be called the *auto-practical way of intercultural philosophy.* In this way the participants do not become lost in identitarian trenches but head directly towards what history has been, is, and will be about: the supremacy of reason.

**Bibliography**

BEUTHAN, R. (2017), "Interkulturelle Philosophie nach Hegel", in: *Hegel-Studien der Koreanischen Hegel-Gesellschaft*, 42, pp. 211-244.

FULDA, H. (2014), "Der Eine Begriff als das Freie und die Manifestationen der Freiheit des Geistes", in A. Koch, F. Schick, K. Vieweg, and C. Wirsing (eds.), *Hegel — 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, edited by Anton F. Koch, Friedrike Schick, Klaus Vieweg, and Claudia Wirsing, Hamburg: Meiner, pp. 15-41.

HEGEL, G.W.F. (1955), *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1968ff), *Gesammelte Werke*, edited by Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1971), *Werke in zwanzig Bänden*, edited by E. Moldenhauer and K.M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

KNAPPIK, F. (2013), *Im Reich der Freiheit: Hegels Theorie autonomer Vernunft*, Berlin: de Gruyter.

KRIJNEN, C. (2020), ""What If Anything Has Not Been Called Philosophy or Philosophizing?" On the Relevance of Hegel's Conception of a Philosophical History of Philosophy", in: *Problemi International*, 58, pp. 119-141.

KRIJNEN, C. (2022), "Die Wirklichkeit der Freiheit begreifen: Hegels Begriff von Sittlichkeit als Voraussetzung der Sittlichkeitskonzeption Kants", in Werner F. and C. Krijnen (eds.), *Kant und Hegel über Freiheit*, Leiden/Boston: Brill, p. 35-136.

ROJEK, T. (2017), *Hegels Begriff der Weltgeschichte: Eine wissenschaftstheoretische Studie*, Berlin/Boston: de Gruyter.

VIEWEG, K. (2012), *Das Denken der Freiheit: Hegels* Grundlinien der Philosophie des Rechts, München: Fink.

VIEWEG, K. (2019), *Hegel: Der Philosoph der Freiheit. Biographie*, München: Beck.

WINTER, M. (2015), *Hegels formale Geschichtsphilosophie*, Tübingen: Mohr Siebeck.

# Contingency. A Problem in Hegel's Philosophy of World History

https://doi.org/10.36592/9786554600750-14

*Andris Breitling*
*Hochschule Niederrhein*
andris.breitling@hs-niederrhein.de

**Abstract**
With reference to the logic of contingency as developed in the *Science of Logic*, various manifestations of the contingent have to be distinguished in Hegel's philosophy of world history. From his point of view, some of them have to be excluded from the account as unessential, while others can be regarded as means to an end, serving the realisation of the world-historical 'final purpose'. However, Hegel's teleological conception has been challenged with a view to historical contingency in contemporary philosophy, history, and cultural studies. Methodically taking into account the plurality and heterogeneity of multiple perspectives, Paul Ricœur's hermeneutic phenomenology of history and narrative presents an alternative.

Hegel's philosophy of world history, as he has developed it in his Berlin lectures, can be considered the classical model of a teleological conception of history. In empirical history there is reason, that is, it follows an inner logic or dialectic. Only because the "progress of the consciousness of freedom" (HEGEL, GW 18, p. 153; 2011, p. 88)[1], as Hegel says, through the "absolute necessity of the concept of freedom itself" (HEGEL, GW 18, p. 170; 2011, p. 99), leads to the "absolute, rational, final purpose of the world" (HEGEL, GW 18, p. 146; 2011, p. 83), namely the realisation of freedom, can there be a rational "contemplation of [history] by means of *thinking* [*denkende Betrachtung der Geschichte*] (HEGEL, GW 18, p. 138; 2011, p. 78) at all.

[1] [Editor's note: References to the complete works of Hegel, *Gesammelte Werke*, published by the Rhineland-Westphalia Academy of Sciences, are indicated by the initials GW, followed by the corresponding volume number and page number; additionally, after the semicolon, the reference of the corresponding English translations cited by the author is indicated, when applicable.]

This teleological conception of history has lost its credibility in the twentieth century (RICŒUR, 1983). One reason for this is probably that the experience of historical contingency contradicts the idea of a "higher necessity" (HEGEL, 2019, p. 470) in history. While existentialism already assumed an absolute contingency, groundlessness and indeterminacy of human existence (HACKENESCH, 2011, pp. 26f & 34ff), post-structuralism, post-modern thinking and deconstruction have abandoned Hegel's "grand narrative" (LYOTARD, 1979) of "world spirit"[2] that is realised in history, pointing to the contingency of every order of discourse and knowledge. With the "cultural turn", i.e., the cultural-scientific turn in the humanities and social sciences since the nineties of the twentieth century, the paradigm shift seems to have finally been completed: towards a "contingency perspective" in which every form of teleological thinking appears questionable (RECKWITZ, 2004).

Against this background, this paper will examine the role of contingency or chance in Hegel's philosophy of world history. With reference to the logic of contingency, as he develops it in the *Science of Logic*, various manifestations of the contingent are to be distinguished. Hegel assigns some of them to the *unessential*, which is to be excluded from the account from the point of view of a philosophical contemplation of history; others, on his view, are to be regarded as *means to an end*, which serve the realisation of the world-historical "final purpose". It will have to be discussed whether the criticism that has been levelled against Hegel's teleological conception of history in view of historical contingency is ultimately only a question of perspective.

## I. Contingency and Reason in History

According to Hegel, the thinking contemplation of history should and can show "that reason has governed world history", that is, "that the world is not given over to chance" (HEGEL, GW 17.4, p. 1159)[3]. In his lecture of the winter term 1822/23, Hegel states (according to the transcription by Heinrich Gustav Hotho): "[T]he sole intent of

---

[2] On Hegel's definition of world spirit cf. esp. HEGEL, GW 18, p. 142; 2011, p. 80f. See also HEGEL, 2009, 278; 2002, p. 260f.

[3] See also HEGEL, GW 18, p. 140; 2011, p. 79.

philosophical history is to eliminate consideration of anything contingent and to know everything as engendered by the concept" (HEGEL, GW 27.1, p. 35; 2011, p. 157) This "elimination" (*Entfernen*) of the contingent might be regarded as a violent act of the philosophical observer trying to force historical reality into the corset of a preconceived conceptuality, denying its factual contingency. At other points, however, Hegel seems to judge quite differently. In empirical history, he grants chance a "tremendous right" (according to a particularly succinct formulation from the *Introduction to the Philosophy of World History* edited by Johannes Hoffmeister on the basis of Georg Lasson's edition): "Now, if we say [...] that universal reason carries itself out, then of course the empirical individual is not the issue; for that can be better and worse, because here chance, particularity, is given power by the concept to exercise its tremendous right" (HEGEL, 1994, p. 76)[4]. Again and again, Hegel emphasises that in the philosophical consideration of history one must "proceed in a historical, empirical fashion" (HEGEL, GW 18, p. 142; 2011, p. 81), and opposes interpretations of history that are based on an *a priori* construction (HEGEL, GW 18, p. 139; 2011, p. 78)[5]. In his lectures on the science of logic, too, he speaks of a "right" that is due to contingency in the spiritual world as well as in nature: "Also with regard to spirit and its activity, one must be careful not to allow oneself to be tempted by the well-meant endeavour of rational cognition to want to show phenomena, which have the character of contingency, to be necessary or, as one is wont to say, to construct them *a priori*" (HEGEL, GW 23.3, p. 918; my translation). By way of explanation, Hegel adds:

> It is quite true that the task of science and, more closely, of philosophy in general, consists in recognising the necessity concealed beneath the appearance of contingency; however, this must not be understood as if the contingent belonged merely to our subjective imagination and therefore, in order to arrive at truth, had to be eliminated absolutely. Scientific endeavours which unilaterally pursue this

[4] This formulation is not found in the historical-critical edition of the *Gesammelte Werke*. In a note to Hegels lecture of the winter term of 1824/25 (lecture notes Dove), the corresponding passage reads: "Im Besondern hat die Zufälligkeit ihr Spiel" ["In the particular, contingency has its sway"] (HEGEL, GW XVII.2, p. 483).

[5] Cf. HEGEL, GW 27.4, p. 1157. See also GW 20, p. 524f; 2007, p. 246f.

> direction will not escape the just reproach of empty playing around and stiff pedantism. (HEGEL, GW 23.3, p. 918; my translation)

As Otto Pöggeler has shown, Hegel "increasingly endeavoured to release the contingency in nature and history along the path of his thought" (PÖGGELER, 1986, p. 11; my translation). According to Pöggeler, Hegel's philosophy proves itself precisely "in that it no longer — as in the early polemic against Krug — sweeps chance and contingency off the table with sarcasm but demonstrates them to be a rational moment of the reality of the absolute" (*ídem*; my translation)[6]. How then does Hegel justify the "elimination" of the contingent within the framework of his philosophical view of history? The answer lies in the formulation that the empirical individual in its particularity (*Besonderheit*) is "not the issue" here[7]. From the philosophical standpoint, history is to be considered from the point of view of the universal (*das Allgemeine*), that is, with a view to spirit and its development; in the realm of objective spirit, this concerns the realisation of freedom, which is part of the concept of spirit itself. According to Hegel, this point of view encompasses as concrete-universal "the totality of all particular points of view" (HEGEL, GW 27.1, p. 14). However, philosophical world history is not intended to be a universal history in the sense that it would have to represent the totality of what has ever happened in the world: events, individuals and peoples that have contributed nothing to the realisation of the "final purpose" of world history are not taken into account in this way of looking at history[8].

## II. The Contingent in World History 1: The Unessential

What is contingent thus appears in world history initially as something unessential, which is to be excluded from the account: "The essential [...] is to be

---

[6] In a review from his time in Jena, Hegel had satirised Wilhelm Traugott Krug's demand that "any dog and cat, even Mr Krug's pen, should be deduced through transcendental philosophy" (HEGEL, 1968, p. 178; my translation).

[7] In Kehler's notes of Hegel's lecture of the winter term 1824/25, the sentence reads as follows: "However, it is not a matter of the particular, the empirically particular here, but comes in by chance, yet it does not matter" (HEGEL, GW 27.2, p. 483; my translation).

[8] On Hegel's distinction between the philosophical and the "original" (*ursprünglich*) and the "reflected" or "reflective" (*reflectirend*) way of writing history cf. HEGEL, GW 27.1, pp. 5ff. See also GW 18, pp. 121-137; 2011, pp. 67-77.

highlighted, that which is unessential is to be passed over. [...] What is not important according to a universal purpose must be passed over" (HEGEL, GW 27.3, p. 794; my translation)[9]. Firstly, this concerns those epochs of human history that Hegel calls "prehistorical", or "the prehistory that has to be excluded from [world history] (*das aus ihr auszuschliessende Vorgeschichtliche*)" (HEGEL, GW 18, p. 196; my translation)[10]. As the history of the realisation of freedom, world history only begins where man passes from the state of mere willfulness —*Willkür*, according to Hegel's definition, "contingency manifesting itself as will" (HEGEL, GW 14.1, p. 38)— to real freedom, that is, to the organisation of a political community according to universal or general purposes (*allgemeine Zwecke*). In Hegel's estimation, this never happened in sub-Saharan Africa. Thus, he says about this "real Africa": "Strictly speaking, no history can take place there; it is coincidences, floods that follow one another. There is no purpose, no state that we can follow, not subjects but a series of subjects destroying one another" (HEGEL, GW 27.2, p. 518; my translation).

Secondly, it concerns everything that Hegel subsumes under the term "unhistorical history [*ungeschichtliche Geschichte*]" (GW 27.1, pp. 96f.; 2011, p. 206)[11]. In the *Encyclopaedia*, Hegel explains with regard to the "succession of stages [*Stufengang*]" (GW 27.1, p. 47; 2011, p. 166)[12] in the development of the consciousness of freedom, i.e. the dialectic of the individual "spirits of a people" (HEGEL, GW 27.1, p. 90): the universal spirit "strides beyond its current property, as a particular stage, and then delivers it over to its chance and judgement" (HEGEL, GW 20, p. 529; 2007, p. 249). As a consequence of the spirits of peoples replacing each other, world history is the tribunal or "judgement of the world [*Weltgericht*]" (HEGEL, GW 20, p. 523; 2007, p. 246)[13]. This means that the individual peoples, after they have developed their particular "principle", i.e., their particular form of moral life (*Sittlichkeit*) in the state, perish or "fall prey", so to speak, to chance. According to Hegel, in each case it is the people "that has grasped the highest concept of the spirit whose turn it is [*das an der Zeit ist*] and which reigns" (HEGEL, GW 27.2, p. 477; my

[9] Cf. HEGEL, GW 18, p. 198; 2011, p. 119.
[10] Cf. HEGEL, GW 18, p. 212; 2011, p. 129. See also GW 27.1, p. 96; GW 27.2, p. 571.
[11] Cf. HEGEL, GW 27.3, p. 919.
[12] Cf. HEGEL, GW 27.2, p. 482; GW 27.3, p. 813; GW 27.4, p. 1198.
[13] Cf. HEGEL, GW 27.4, p. 1178.

translation). It may be that "peoples of not so profound concepts remain standing, but they are set aside in *world history*" (*ídem*). For the philosophical observer of history, only the new counts, that is, only the most advanced development of the consciousness of freedom.

Thirdly, the future also belongs to that which has no place in the philosophical representation of history. In his lectures on the philosophy of right, Hegel states: "Nothing is necessary but to live *now*; [...] the future is not absolute, but left to chance" (HEGEL, GW 26.2, p. 888; my translation). Accordingly, in the lectures on world history, Hegel does not want to comment further on America, the "land of the future" (HEGEL, GW 27.1, p. 80; GW 27.4, p. 1207), because it is only in the process of becoming — even if he assumes that nothing essentially new will happen there, since in his view the true concept of freedom has already been grasped in old Europe[14].

## III. Logic of Contingency

A certain justification for the "elimination" of the contingent as the unessential can be found in the logic of contingency as Hegel develops it in the logic of essence. According to the reflection-logical determinations of actuality (*Wirklichkeit*), contingency (*Zufälligkeit*) is firstly the possibility of being other (*Andersseinkönnen*, the merely formal possibility of the actual), secondly conditionality (*Bedingtheit*) or being conditioned by an other (real, but relative, merely external necessity) and thirdly finitude (*Endlichkeit* as absolute necessity)[15]. While the first determination concerns the purely logical possibility of the actual in thinking, the other two determinations are essential features of historical reality and thus also of the history of spirit as objective spirit. In the lectures on the philosophy of world history, Hegel identifies conditionality, being conditioned by an other, i.e. external necessity with causality: "Chance is external necessity, which indeed comes from causes, but from causes that themselves are only external conditions" (HEGEL, GW 27.1, pp. 39f; 2011, p. 157). As

[14] Cf. HEGEL, GW 27.1, pp. 80f.; GW 27.2, pp. 511-513.

[15] Hegel develops these determinations in the "Doctrine of Essence" in the section "Actuality" (*Wirklichkeit*). Cf. HEGEL, GW 11, pp. 380-392; 2010, pp. 477-488. On the interpretation of the logical determinations of contingency and necessity with reference to their significance for Hegel's philosophy of history, cf. HOULGATE, 1995, pp. 37-49.

for the determination of contingency as absolute necessity, it is stated in the logic of essence: "[T]he accidental is that which is in itself *groundless* and self-sublating" (HEGEL, GW 11, p. 325; 2010, p. 421). It is "only falling" because it is "*a being inherently self-contradictory*" (HEGEL, GW 11, p. 289; 2010, p. 385), or as Hegel declares in the tenth lecture "On the Proofs of the Existence of God": "The term contingency, or accident, already suggests a kind of existence whose special character it is to pass away" (HEGEL, GW 18, p. 279; 1964, p. 236). Correspondingly, Hegel explains in the *Philosophy of Right* in the context of his reflections on natural force and war:

> What is by nature contingent is vulnerable to contingencies — this destiny itself is a necessity. Here as elsewhere, the point of view from which things seem purely contingent vanishes if we look at them in the light of the concept and of philosophy, because philosophy knows contingency as a semblance, and sees in it its essence — necessity — which shines forth through it. It is necessary that the finite — possessions and life — should be posited as contingent, because this is the concept of the finite. (HEGEL, GW 14.1, p. 265; 2002, p. 250)

As Dieter Henrich has pointed out, absolute necessity thereby proves to be "absolute contingency" (HEGEL, GW 11, p. 408)[16].

On the one hand, this makes clear the extent to which, according to the above quotation, contingency in history as well as in nature has a "tremendous right"; on the other hand, however, it also makes clear that contingency, which is by its very nature null and void, cannot be regarded as something truly essential from a philosophical point of view. As Hegel repeatedly emphasises, the guiding point of view for the philosophical consideration of history is not finitude, i.e. the transience of everything finite, but progress in the consciousness of freedom; not the mourning over the death and misfortune of human beings, over the downfall of great empires and civilisations, or over the fact that the logic of history presents itself as tragedy, —that world history, as Hegel says, is a "slaughterhouse in which the happiness of peoples, the wisdom

[16] The adjective "absolute" is missing in the English translation; cf. HEGEL, 2010, p. 504. See also HENRICH, 1958/59.

of states, and the virtues of individuals are sacrificed" (HEGEL, GW 18, p. 157; 2011, p. 90)[17]— but rather the particular contribution that individuals and peoples have made to the realisation of the universal purpose.

It is not necessity in the sense of causal determination, but purposiveness (*Zweckmäßigkeit*) as an inner conceptual necessity that ultimately represents the opposite of contingency. In the relation of purpose, however, contingency is not completely negated, but remains "sublated" (*aufgehoben*) in it. Thus, in world history, contingency does not only appear as unessential, but also and above all as a means to an end, —according to the "cunning of reason" (*List der Vernunft*) that Hegel speaks of in the logic of the concept. There he declares:

> That the purpose immediately refers to an object and makes it into a means, as also that through this means it determines another object, may be regarded as *violence* [...]. But that the purpose posits itself in a *mediate* connection with the object, and *between* itself and this object *inserts* another object, may be regarded as the *cunning* of reason. (GW 12, pp. 165f.; 2010, p. 663)

Correspondingly, Hegel explains in the lectures on the philosophy of world history:

> [T]he spirit whose theater, property, and field of actualization is world history is not one that drifts about in the external play of contingencies but is rather a spirit that is in itself the absolutely determining [power]; its own distinctive determination stands firmly against contingencies, which it makes use of and governs [for its own purposes]. (HEGEL, GW 18, p. 183; 2011, p. 108)

**IV. The Contingent in World History 2: Means to an End**

For Hegel, the means to an end include, firstly, the "world-historical individuals [*welthistorische Individuen*]" (HEGEL, GW 18, p. 165; 2011, p. 96)[18] with their passions,

---

[17] Cf. HEGEL, GW 27.3, p. 797; GW 27.4, p. 1168f.
[18] Cf. HEGEL, GW 27.2, p. 58.

who —without knowing it— work for the progress of humanity, but inevitably fail with their personal ambitions, like Caesar or Napoleon:

> The great man in world history, now, is the one who makes such a thing his purpose which is also the purpose of the world spirit, that which is due at a certain moment of time (*an der Zeit*). In external history we have the particular, the drives and needs, directly before our eyes: we see how these destroy and wreck each other. The idea is the universal and remains untouched and undamaged in the struggle: This may be called the cunning of reason, in that it makes use of these instruments, preserves itself undamaged, or rather brings itself forth. — The purpose of reason is realised through the needs, passions (*Leidenschaften*), etc. of men: The particular is very insignificant in comparison with the universal; the individuals are sacrificed and relinquished". (HEGEL, GW 27.4, p. 1173; my translation)[19]

In this way, even the great, "world-historical" individuals reveal the contingency and finitude which characterises them as human beings. In this respect, one can agree with Jacques D'Hondt when he states that Hegel has based world history on "the drama of an existence at the mercy of chance" (D'HONDT 1966, p. 266; my translation).

Secondly, the spirit of a people (*Volksgeist*), its moral life, or the state is for Hegel the "material" of the realisation of spirit in world history. About this he says:

> The spiritual content is stable, solid, completely removed from arbitrariness, particularities, intuitions, individuality, contingencies of what is exposed to these; all this makes no difference to the nature of a people; it is like the dust that plays and hovers over a city or a field, but does not essentially transform it. The spiritual content then constitutes the nature of the individuals just as much as it is the spirit of the people. (HEGEL, GW 27.2, p. 491; my translation)

Accordingly, it is no coincidence, for example, if a chance discovery or invention is used for a certain purpose, but the way in which it is used corresponds to the state of development of the spirit of the people. As Hegel says in the *Philosophy*

---

[19] Cf. HEGEL, GW 27.3, pp. 804f. See also GW 18, p. 209; 2011, p. 128.

*of Right* about the invention of firearms: "The principle of the modern world [...] invented firearms; it is not the case that the contingent invention of this weapon transformed the merely personal shape of courage into the more abstract one" (HEGEL, GW 14.1, p. 268; 2002, p. 253).

Thirdly and finally, the natural conditions of the spiritual development of a people are also to be counted among the means which the world spirit uses for its purpose. Climatic and geographical natural conditions are in themselves accidental prerequisites which spirit, in accordance with the conceptual-logical "inner purposiveness", posits as a means, makes in and for itself the means of its purpose by "presupposing" them[20]. Hegel emphasises:

> We must not think of the spiritual determinacy of peoples as dependent on the natural determinacy of the soil [on which they live] in such a way that we think of spirit as an abstraction that then acquires its content from nature. Rather the connection is as follows: the peoples in history are particular, determinate spirits; and we ought to know from the nature of spirit that particularity does not obscure the universal, that rather the universal must particularize itself in order to become true. Because peoples are spirits of a particular type, their determinacy on the one hand is a spiritual determinacy, which then on the other hand corresponds to a natural determinacy; and the relationship is reciprocal. (HEGEL, GW 27.1, p. 90f; 2011, p. 202)

This is to say, the character of a people is formed by the fact that the people adapt to the given climatic and geographical conditions, but their way of acting cannot simply be derived from these conditions. According to Hegel, for example, the sea makes possible the development of entrepreneurship and freedom through the adventure of seafaring, but not all peoples living by the coast have discovered this for themselves and ventured out onto the open sea[21].

---

[20] Cf. HEGEL, GW 12, p. 168f.; 2010, pp. 665-667.
[21] Cf. HEGEL, GW 27.1, p. 93ff.; 2011, p. 204f.

**V. Contingency Perspectives in Philosophy, History, and Cultural Sciences**

So much for the reconstruction of the role that contingency plays in Hegel's philosophy of world history. It is now to be discussed whether the criticism that has been raised from various sides against Hegel's teleological conception of history with regard to historical contingency is ultimately only a question of perspective. Hegel himself suggests this when he declares: "Only the thought and belief must be brought to history that the world of willing is not given over to chance" (HEGEL, GW 27.1, p. 20). Is he perhaps subject, then, to a "retrospective fatality illusion", about which Raymond Aron has said: "Retrospection produces an *illusion of fatality* that contradicts the *contemporary impression of contingency*" (ARON, 1936, p. 224; my translation)?

In philosophical retrospect, for example, Hegel's reconstruction of the course of the French Revolution is highly revealing. According to Hegel, the revolution had to lead of necessity to the Jacobins' terror of virtue because of the abstractness of the constitution, i.e. ultimately because of the historical dialectic of the Enlightenment or of legislative reason[22]. In this respect, one can see in Hegel's philosophical account of history a successful application of the conceptual determinations developed in the *Phenomenology of Spirit* (in the chapter "Absolute Freedom and Terror"), according to which the elimination of all inequalities through the guillotine is to be understood as a real-historical consequence of abstract thinking about freedom: "Universal freedom [...] can produce neither a positive work nor a deed; there is left for it only *negative* action; it is merely the *fury* of destruction" (HEGEL, GW 9, p. 319; 1977, p. 359). Historical-materialist historiography, however, disputes Hegel's thesis that the French Revolution "took its beginning and origin in thought" (HEGEL, GW 27.1, p. 459)[23]. It focuses on the material conditions under which revolts occurred in 18$^{th}$ century France, which were then used by the rising bourgeoisie for its "bourgeois

[22] Cf. HEGEL, GW 27,4, pp. 1561-1567; see also GW 27,1, pp. 459-461; GW 27,2, p. 783f.; GW 27, 3, p. 1145f.
[23] Cf. HEGEL, GW 27.4, p. 1561.

revolution" in the name of Enlightenment (SOBOUL, 1965). From this point of view, Hegel's reversal of chronology according to the figure of thought of the "cunning of reason", i.e. teleological thinking from the point of view of the achieved purpose, appears as an inverted, wrong conception of things.

In the perspective of contemporaries, the impression of contingency prevails, as Raymond Aron notes. For Jules Michelet, historian of the French Revolution, openness to the future is an essential characteristic of the revolutionary event. With regard to 14 July 1789, the day the Bastille was stormed, he declares: "On that day, everything was possible. [...] The future was present... that is, time was suspended... a sudden reflection of eternity" (MICHELET, 1952, p. 430). For such an event —the culmination of a development that can be called "world-historical" in Hegel's sense, insofar as it led to the emergence of a "new world" in the sign of human rights thinking, i.e. a new conception of man as well as a new political world order— ultimately, according to Michelet, no explanation can be given: "Rare moment in which a world can be born, chosen, divine hour! And who can say how another can return? Who could explain this profound mystery that leads to the birth of a new man, a new people, a new God?" (*ibid*., p. 428).

The experience of contingency is also the starting point for a phenomenology and existential philosophy of freedom that focuses on the facticity of existence in a historical situation. Maurice Merleau-Ponty writes: "What then is freedom? To be born is to be born from the world, and at the same time, to be born to the world. The world is already constituted, but it is never completely constituted. In the first respect we are claimed by it, in the second we are open to infinite possibilities." (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 517). In contrast to Jean-Paul Sartre, Merleau-Ponty does not conceive freedom as an absolutely free "project" or projection of the self, but as a historically conditioned freedom; in his view, however, historical circumstances such as membership of a social class or the attribution of a certain collective identity, which limits the scope of freedom of each individual, do not predetermine an unchangeable fate for human beings[24].

[24] Cf. BREITLING, 2015, pp. 207-232.

The micro-historical view of history shows how the inner perspective of being implicated in a situation can be brought to bear in historical retrospect, too[25]. In the history of everyday life and mentalities founded by French and Italian historians, "grand history" is dissected in a "microscopic" way, so to speak. To be sure, the focus on the experiences of individual actors is intended to provide information about the general characteristics of a society or epoch; but in the description of the details of a historical situation, the manifold, interlocking conditions that make an event in its totality appear chaotic come to the fore, —similar to the way in which historical novels enable the reader to put herself in the perspective of the characters. In *War and Peace*, for example, Tolstoy shows that no one can oversee and control the historical events in which he is implicated. In the turmoil of a battle, as he has one of his protagonists say, there are "a hundred million of the most diverse coincidences, which at a certain moment will lead to either them or us running away, to this one or that one falling" (TOLSTOY, 1977, p. 296; my translation).

According to Andreas Reckwitz, it is not only "variations in scale"[26] between macro- and micro-history, but above all the focussing on various "focal points" (*Brennpunkte*) —for example within the framework of feminist or postcolonial approaches— that characterise the "contingency perspective of cultural studies". Concerning the "cultural turn" in history, he writes: "The cultural studies program in historical science aims [...] at demonstrating how, at certain points in history, only very specific cultural practices and discourses have made possible and necessitated subsequent developments" (RECKWITZ, 2004, p. 12). Reckwitz continues:

> Historical contingency is demonstrated by elaborating [sic] the historical specificity (and possibly the strangeness) of symbolic orders and practices whose consequences have resulted in a seemingly universal structure of modernity. Thus, the 'simultaneity of the non-simultaneous' in cultural development and the historical potential of 'other possibilities' in the sense of unexploited cultural resources of meaning can also be made visible. (RECKWITZ, 2004, p. 12)

[25] On the development of this approach in historical science, cf. MEDICK, 1994, pp. 40-53.
[26] According to the French concept of '*jeux d'échelles*' coined by REVEL, 1996.

In accordance with this approach, against the background of his intercultural philosophy, Heinz Kimmerle has demanded that the "prehistory" excluded from world history by Hegel ought to be "mobilised", because world spirit "in its course proves to be the barbarism [*Ungeist*] of the oppression of the Other" (KIMMERLE, 1982, p. 58).

### VI. Contingency and Rationality in Narrative

Is the criticism levelled against Hegel merely a question of perspective, then? What speaks for or against one or the other way of looking at history would have to be discussed with regard to the "prehistorical" as well as to all other manifestations of the contingent in Hegel's account of world history. In doing so, not only empirical-historical questions would have to be considered: for example, whether traces of state organisation in Hegel's sense can be found in southern regions of Africa even before their colonisation; or whether, contrary to Hegel's assumption that "seafaring is excluded from the Asian principle" (HEGEL, GW 27.1, p. 94), it is not precisely people from Asia who undertook the most extensive sea voyages in early times — which is indeed the case according to today's knowledge of the astonishing exploits of Polynesians in the Pacific and Malays in the Indian Ocean, among others (ABULAFIA, 2019). Above all, Hegel's approach of a teleological view of history according to the figure of thought of the "cunning of reason" would have to be discussed. It should be noted in principle that thinking from the "final purpose" leads on the one hand to the question of how an "end of history" can be thought despite the openness of the future. On the other hand —in the retrospective view of the past— it results in a narrowing of perspective: by orienting the representation of history towards the peak of the consciousness of freedom reached in Europe at his time, Hegel systematically adopts a Eurocentric perspective. As a result, independent developments of non-European cultures are partly lost from view, partly their achievements are classified by Hegel from the outset as inferior, i.e. as "primitive" or "underdeveloped" in accordance with the idea of progress. The consideration of history from the point of view of the universal leads to problematic generalisations, especially in the essentialist conception of the "spirit of a people" as a particular, but in itself uniform "principle".

Hegel declares: "This spiritual totality constitutes a single essential being, the *spirit* of a people. [...] Individuals belong to it; each individual is the son of his people and, insofar as his state is still developing, the son of his age. No one can remain behind his age or even less leap ahead of it" (HEGEL, GW 18, p. 172; 2011, p. 101). This way of chaining the individual to his dependence on the prevailing "spirit of the age" results from the fixation on a final goal of history, an attitude in which a linear course cannot but emerge through every turn of history, whereas nothing "untimely" can come into view.

The narrowing and fixation of perspective characteristic of the teleological approach to history can be overcome by a way of thinking about history that methodically aims at an "extension of horizons" (*Horizonterweiterung*) through a change of perspective, or by confronting the plurality and heterogeneity of multiple perspectives. Paul Ricœur pursues such an approach with his hermeneutic-phenomenological philosophy of history, memory and narrative, which is somewhat close to the "narrativist paradigm" within recent theory of history affected by the "cultural turn", —although Ricœur does not share the epistemological relativism of some authors who overlook the difference between history and literary fiction[27]. As Ricœur shows, the relation between chance and rationality, between the contingency of events and the intelligibility of their interconnection is characterised, in every narrative representation of history, by manifold possibilities of variation: "One can always narrate differently by omitting, by shifting the accents of meaning, by refiguring the protagonists of the plot differently at the same time as the contours of the plot" (RICŒUR, 2000, p. 579; my translation)[28]. Due to the fact that every historical narrative is bound to a particular narrative perspective, and due to its concomitant selectivity as well as its particular way of "configuring" or connecting events, historical research repeatedly requires a "reconfiguration", a "rewriting" (*récriture*) of history. As Ricœur declares with reference to the literature on the French Revolution, which fills entire libraries: "The claim to truth is not that of a single book, but [...] of an entire dossier of a controversy" (RICŒUR, 2000, p. 746).

---

[27] Cf. MEUTER, 2011, pp. 140-155.
[28] Cf. RICŒUR, 1986, pp. 11-29.

Now, Hegel clearly states the point of view from which, in his understanding, history is to be considered in a thinking manner, and explicitly justifies the principle according to which the selection and concatenation of events in the philosophical representation of world history has to be operated. In this respect, a reflection on the elements of the narrator's point of view, the selectivity and the mode of configuration of a narrative as structural moments of any story can build on Hegel's philosophy of history. Teleological thinking, however, does not do justice to the multi-perspectivity that corresponds to what can be called, borrowing a word from Thomas Mann, the "spirit of narration [*Geist der Erzählung*]" (BREITLING, 2001). Thus, with reference to Hegel's claim to decipher a "supreme plot" or "plot of all plots" in the "dramatic turns of history", Ricœur emphasises: "The very project of totalisation marks the rupture between the philosophy of history and any model of understanding that is oriented — however remotely — to the idea of narration and emplotment (*mise en intrigue*)" (RICŒUR, 1983, p. 298).

In this context, the point of view of freedom, which Hegel considers essential, can also serve as a guideline within the framework of a "narrativist" theory of history. By tracing the progress of freedom back to the development of the consciousness of freedom in his conception of world history as "spiritual history" (*Geistesgeschichte*), Hegel simultaneously relates everything that happens in the human world under the concept of "historicity" (*Geschichtlichkeit*) to the historical consciousness of a time, which is articulated in historical narratives[29]. In a similar way, against the background of the further development of the concept of historicity in hermeneutic philosophy, Ricœur addresses processes of self-understanding in the telling of one's own individual or collective story. However, in contrast to Hegel's "spirit of a people", the "narrative identity" thus constituted contains a certain scope for self-interpretation through narrative self-projection and, in addition, requires a confrontation and engagement with the stories of others, —especially with narratives that open up a different view of identity-forming "founding events" of one's own history[30]. Ricœur's hermeneutic-phenomenological perspective on history and narrative thus implies a

---

[29] On the concept of "historicity" (*Geschichtlichkeit*) coined by Hegel, cf. JAESCHKE, 1995. See also JAESCHKE, 2016, pp. 367-382.

[30] Cf. BREITLING, 2007, p. 202.

different understanding of human freedom: "While according to Hegel everything depends on the *realisation* of freedom, Ricœur conceives freedom —in view of the contingency of events as well as the projection or appropriation of possibilities— as an aspect of human *being-possible* (*Möglichsein*), as a historically conditioned but *creative* freedom." (BREITLING, 2007, p. 225).

**Bibliography**


ABULAFIA, D. (2019), *The Boundless Sea. A Human History of the Oceans*, London: Oxford University Press.

ARON, R. (1936), *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris: Gallimard.

BREITLING, A. (2001), "Der Geist der Erzählung. Ricœurs Auseinandersetzung mit Hegels Philosophie der Weltgeschichte", in: *Phänomenologische Forschungen*, 6, pp. 41-58.

BREITLING, A. (2007), *Möglichkeitsdichtung — Wirklichkeitssinn. Paul Ricœurs hermeneutisches Denken der Geschichte*, Munich: Brill.

BREITLING, A. (2015), "Frei werden durch gemeinsames Erinnern. Zum Begriff einer geschichtlich bedingten Freiheit nach Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty und Paul Ricœur", in: Angehrn, E. & Küchenhoff, J. (eds.), *Das unerledigte Vergangene. Konstellationen der Erinnerung*, Weilerswist: Velbrück, pp. 207-232.

D'HONDT, J. (1966), *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, Paris: P.U.F.

HACKENESCH, Ch. (2001), *Jean-Paul Sartre*, Reinbek in Hamburg: Rowohlt.

HEGEL, G.W.F. (1968), "Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, — dargestellt an den Werken des Herrn Krug's", in: *Jenaer kritische Schriften*, *Gesammelte Werke*, vol. 4, hrsg. von Hartmut Buchner & Otto Pöggeler, Hamburg: Meiner, pp. 174-187.

HEGEL, G.W.F. (1978), *Wissenschaft der Logik, Erster Band: Die objektive Logik (1812/1813)*, *Gesammelte Werke*, vol. 11, hrsg. von Friedrich Hogemann & Walter Jaeschke, Hamburg 1978. In english: *The Science of Logic*, traducción de George di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

HEGEL, G.W.F. (1980), *Phänomenologie des Geistes*, *Gesammelte Werke*, vol. 9, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen & Reinhard Heede, Hamburg: Meiner. In english: *Phenomenology of Spirit*, traduction A. V. Miller, Oxford/New York/Toronto/Melbourne: Oxford University Press, 1977.

HEGEL, G.W.F. (1981), *Wissenschaft der Logik, Zweiter Band: Die subjektive Logik (1816)*, *Gesammelte Werke*, vol. 12, hrsg. von Friedrich Hogemann & Walter Jaeschke, Hamburg: Meiner. In english: *The Science of Logic*, trans. by George di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

HEGEL, G.W.F. (1992), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, *Gesammelte Werke*, vol. 20, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen / Hans-Christian Lucas (with the assistance of Udo Rameil), Hamburg: Meiner. In english: *Philosophy of Mind*, ed. W. Wallace / A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 2007.

HEGEL, G.W.F. (1994), *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, *Erste Hälfte*, vol. I: *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1995), "Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1822-1828", in: *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, *Gesammelte Werke*, vol. 18, hrsg. von Walter Jaeschke, Hamburg: Meiner, pp. 121-137. In English: "Introductory Fragment, 1822, 1828", in: *Lectures on the Philosophy of World History*, *vol. I*: *Manuscripts of the Introduction and the Lectures of 1822-3*, ed. and trans. by Robert F. Brown & Peter C. Hodgson (with the assistance of William G. Guess), Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 67-77.

HEGEL, G.W.F. (1995), "Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1830/31", in: *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, *Gesammelte Werke*, vol. 18, hrsg. von Walter Jaeschke, Hamburg: Meiner, pp. 138-207. In English: "Introduction, 1830-1", in: *Lectures on the Philosophy of World History*, *vol. I*: *Manuscripts of the Introduction and the Lectures of 1822-3*, ed. and trans. by F. Brown & Peter C. Hodgson (with the assistance of William G. Guess), Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 78-126.

HEGEL, G.W.F (1995), "Blätter zur Philosophie der Weltgeschichte", in: *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, *Gesammelte Werke*, vol. 18, hrsg. von Walter Jaeschke, Hamburg: Meiner, pp. 208-214. In English: "Introduction, 1830-1", in: *Lectures on the Philosophy of World History*, *vol. I*: *Manuscripts of the Introduction and the Lectures of 1822-3*, ed. and trans. by Robert F. Brown & Peter C. Hodgson (with the assistance of William G. Guess), Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 127-130.

HEGEL, G.W.F. (1995), "Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes", in: *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, *Gesammelte Werke*, vol. 18, hrsg. von Walter Jaeschke, Hamburg: Meiner, pp. 228-317. In English: "Lectures on the Proofs of the Existence of God", in: *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. III, trad. B. Speirs / J. Burdon Sanderson, London: Humanities Press, 1964, pp. 153-367.

HEGEL, G.W.F. (2009), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *Gesammelte Werke*, vol. 14.1, hrsg. von Klaus Grotsch & Elisabeth Weisser-Lohmann, Hamburg: Meiner.

Versión inglesa: *The Philosophy of Right*, trans. by Alan White, Newburyport: Hackett, 2002.

HEGEL, G.W.F. (2015), *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1821/22 und 1822/23*, en *Gesammelte Werke*, vol. 26.2, hrsg. von Klaus Grotsch, Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (2015), *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Nachschriften zum Kolleg des Wintersemesters 1822/23*, en *Gesammelte Werke*, vol. 27.1, hrsg. von Bernadette Collenberg-Plotnikov, Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (2017), *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik*, en *Gesammelte Werke*, vol. 23.3, hrsg. von Annette Sell, Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (2019), *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Nachschriften zum Kolleg des Wintersemesters 1824/25*, en *Gesammelte Werke*, vol. 27.2, hrsg. von Walter Jaeschke & Rebecca Paimann, Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (2019), *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Nachschriften zum Kolleg des Wintersemesters 1826/27*, en *Gesammelte Werke*, vol. 27.3, hrsg. von Walter Jaeschke (with the assitance of Christoph Johannes Bauer & Christiane Hackel), Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (2020), *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Nachschriften zum Kolleg des Wintersemesters 1830/31*, en *Gesammelte Werke*, vol. 27.4, hrsg. von Walter Jaeschke (with the assistance of Christoph Johannes Bauer), Hamburg: Meiner.

HENRICH, D. (1958/59), "Hegels Theorie über den Zufall", in: *Kant-Studien*, 50, pp. 131-148.

HOULGATE, S. (1995), "Necessity and Contingency in Hegel's Science of Logic", in: *The Owl of Minerva*, 27/1, pp. 37-49.

JAESCHKE, W. (1995), "Die Geschichtlichkeit der Geschichte", in: *Hegel-Jahrbuch*, Berlín: Akademie Verlag, pp. 363-373.

JAESCHKE, W. (2016), *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*, Stuttgart / Weimar: Springer.

KIMMERLE, H. (1982), "Hegels 'Wissenschaft der Logik' als Grundlegung seines Systems der Philosophie. Über das Verhältnis von 'Logik' und 'Realphilosophie'", in: W. R. Beyer (ed.), *Die Logik des Wissens und das Problem der Erziehung. Nürnberger Hegel-Tage 1981*, Hamburg: Meiner, pp. 52-60.

LYOTARD, J.F. (1979), *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris: De Minuit.

MEDICK, H. (1994), “Mikro-Historie”, in: Winfried Schulze (ed.), *Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie: Eine Diskussion*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 40-53.

MERLEAU-PONTY, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.

MERLEAU-PONTY, M (1955), *Les aventures de la dialectique*, Paris: Gallimard.

MEUTER, N. (2011), “Geschichten erzählen, Geschichten analysieren. Das narrativistische Paradigma in den Kulturwissenschaften”, in: Friedrich Jaeger & Jürgen Straub (eds.), *Handbuch der Kulturwissenschaften*, vol. 2: *Paradigmen und Disziplinen*, Stuttgart & Weimar: De Gruyter, pp. 140-155.

MICHELET, J. (1952), *Histoire de la révolution française*, vol. 1, Paris: Folio.

PÖGGELER, O. (1986), “Kontingenz und Rationalität in der phänomenologischen Wissenschaftstheorie”, in: *Phänomenologische Forschungen*, XIX, pp. 10-34.

RECKWITZ, A. (2004), “Die Kontingenzperspektive der ‘Kultur’. Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm”, in: Friedrich Jaeger & Jörn Rüsen (eds.), *Handbuch der Kulturwissenschaften*, vol. 3: *Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, Stuttgart & Weimar: Metzler, pp. 1-20.

REVEL, J. (ed.) (1996), *Jeux d’échelles. La microanalyse à l’expérience*, Paris: Seuil.

RICŒUR, P. (1983), *Temps et récit*, Bd. III: *Le temps raconté*, Paris: Seuil.

RICŒUR, P. (1986), “Contingence et rationalité dans le récit”, in: Ernst Wolfgang Orth (ed.), *Studien zur neueren französischen Phänomenologie* (*Phänomenologische Forschungen* 18), Freiburg & München: Karl Alber, pp. 11-29.

RICŒUR, P. (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Seuil.

RICŒUR, P. (2000), “L'écriture de l'histoire et la représentation du passé”, in: *Annales Histoire, Sciences Sociales*, 4, pp. 731-747.

SOBOUL, A. (1965), *La révolution française*, Paris: PUF.

TOLSTOY, L. (1977), *Krieg und Frieden*, vol. III, Leipzig: Paul List.

# The Tragedy of *Logos* and the *Logos* of Tragedy

https://doi.org/10.36592/9786554600750-15

*Gustavo Chataignier*
gchataignier@ucm.cl
*Lorena Souyris*
lsouyris@ucm.cl
*Catholic University of Maule*

**Abstract**

The purpose of this paper is to suggest, through the study of tragedy, an ethical redimensioning of common life that allows, thus, moving away from typically modern divisions, that is, subject and object, subject to each other or being and time. The thesis to be sustained, then, is that: making the tragic process explicit necessarily implies reaching an unplanned effective and shared point in order to recompose the very rationality of the unilateral history determined under a normative field. Seen in this way, our proposal seeks to problematize the tragedy of the logos and the logos of the tragedy.

## Introduction

More than one author agrees in attributing a leading role to Greek culture in the formation of Hegel's thought. Szondi (2004, p. 39) states that "interpreted by Hegel as the division and self-reconciliation of ethical life, the tragic process first and immediately manifests its dialectical structure". This opinion is shared by Jean Hyppolite (*apud* HEGEL, 1983, p. 262), Taylor (2014, p. 59) and also Thibodeau (2015, p. 30), who see tragedy as a "model" for understanding Western history.

Let us remember the *Phenomenology of the spirit*, where Hegel shows the return to itself of the figures of consciousness from immediacy; there the validity of the regulations is not presupposed. According to this, the place of tragedy, as a hermeneutic, proposes a construction of a normative form, as a constitutive element

of Hegelianism, which is located beside Christianity, the French Revolution and Kant's philosophy (TAYLOR, 2014, pp. 74-100).

Those are privileged sources for the study of tragedy in Hegel; the truth is that there are, in the young Hegel, references to both ancient and modern tragedy, in the context of the explanation of the passage from Judaism to Christianity operated by the unifying principle of love developed by Hegel himself in 1796 (HEGEL, 2003, pp. 211-237).

It is about the oppositional character of the tragic dialectic that is operating there. However, since theology is not the horizon of this discussion, we will not go into these texts. In any case, the Greeks always foreshadowed Christ (HEGEL, 1978; HYPOLLITE, 1974, p. 120). On the one hand, the 1802 text also deals with the law with a view to the formation of the spirit or of the common ethical life, that is, of a *shared socius*, whose argument is based on reconciliation, where *Aeschylus' Oréstia* is addressed, once the *polis* recognizes its different parts (HEGEL, 1990, p. 69).

On the other hand, the courses in aesthetics, taught during the thinker's Berlin period, and published posthumously, offer vast material on theater in general and ancient tragedy in particular. Unlike the proposal of a science of experience and an introduction to the system, it is up to the *Aesthetic Courses to* situate the artistic phenomenon as immanence, but also as a moment of knowledge, to be necessarily overcome. Consequently, the elaboration of a system of the arts, within which a temporal succession goes hand in hand with the different artistic manifestations, comes to assign a place to art in the self-discovery of thought, at the same time as relativizing its function.

Finally, it is important to highlight here the possibility of an opening of the normative field. What comes after and can be thought beyond intentional evocations is either an advance in artistic figuration, or a new moment in which the previous elements are no longer the same. Indeed, it is not about the opposition to an objective and external law that is repeated and perpetuated in a relationship of domination; but it is about the very foundation of the law, already placed (and now to be replaced) by subjectivity, necessarily collective, that is, by intersubjectivity. Consequently, this intersubjectivity would define the polis as the beginning and the end of this reading of tragedy, playing the role of mediator between the subject and the world.

**On the necessity of contingency (or excursion disguised as justification**)

Turning our gaze towards the place of tragedy as a normative form, which entails a new paideia, we have opted for an aesthetic-phenomenological approach, whose scope lies mainly in two aspects of Hegel's work: either through the objective spirit or be it through aesthetics; both united, why not dialectically, in a theory of action that runs through them. In any case, our approach is not systematic and this is explained because, internally, the formal organization proposed and consolidated in the *Encyclopedia* is not used; in addition, the commentary on Attic works, although present since the writings of his youth, does not follow the system of aesthetic arts courses, the result of which points to the passage to the last form —and in a rather finished thesis— of the absolute spirit (namely, philosophy). Even that, once again, moves away from the form of the system or the role of art in its matrix.

Our challenge, then, is to expose part of the system without, however, being systematic. Or, if one likes, work with the processuality of the dialectic, in its logical-temporal necessity, reducing the *telos* to a contingent and unpredictable moment that will give rise to new reconfigurations. Above all, because the finite nature of the end achieved necessarily implies a renewal of the experience. In this sense, the figure of reconciliation points to an aftermath. In other words, a stability is reached whose normativity will be consolidated until the following externalizations dismantle it. In addition to justifying the present moment, it is rather the need to think about what is really presented in the experience, that is, the need to expose the contingency.

As Rossi (2007, pp. 119-143) points out, Hegel recognized the historical exchange of his tonic, namely, the passage from ethical *pathos* to action determined by the interiority of character. In addition, the debate on the idea of the divine in the writings of his youth also gave way to ethics, pointing to another dialectical operation, a term recently conquered in 1807.

**Rupture and process**

The possibility of establishing a relationship between tragedy and history leads us to a crucial question that emerges from that same dialectically intertwined

relationship, nothing but the question about history. In short: what history is? Contingent and yet determined, or blind laws? A situation opened to the unpredictable, or teleology? Such "blind laws" necessarily lead to an end or, on the contrary, are they nothing more than the expression of pure chaos? If Shakespeare is to be believed, one must quote this passage: "Life is but a shadow, a poor actor who struts upon the stage, and then is heard no more. It is a story told by an idiot, full of sound and fury, not means nothing" — Macbeth, when he learns of Lady Macbeth's death (Shakespeare, 1963, scene V, act V).

Our investigation consists, then, in pointing out a way out of bad infinite which implies an opposition between rationalism and absurdity. Perhaps it is the search for temporal horizons, or, in Balibar's beautiful formula, it is the search for a "philosophy *in* history" (1997, p. 300).

Illustratively, François Chatelêt (1962, p. 405) and Henri Lefebvre (1970) believe that the idea of history begins with the Greek *polis*, albeit in the form of exemplary history, distinct from modern processuality. Thus, that the intersubjective recognition of ethics and reflection on action are imposed as elements forged by tragedy. Things being this way, it is clear that the negativity of such a relational principle implies the historicity of this conceptualization.

In this sense, it is understood that Hegelian philosophy has been constructed as the historicity of thought, in the course of which the subject emerges as a result. With this, we want to signify that history is the history of the conquest of the concept by the spirit — and not without resistance. Its movement of interiorization, of the emergence of nature in its anthropological otherness, is constituted by advances and resumptions, whose objective is to intensify the initial point of experience. In this way, the manifestation of rationality is immediately temporal, which makes the rationality of history carry with itself a historicity of reason.

Bringing up the constitution of the tragic, according to Hegel, presents us with an attempt to reconcile cyclical and destructive time (Greek) with the march of reason (Theodicy or also belief in progress). The stable "ethical community", as discussed in the *Phenomenology* (Antigone), corresponds to the "beauteous historicity" characterized by Mnemosine, goddess of memory (who never forgets). Thus, the historicity founded on the internalization of memory (*Erinnerung*), the ability of the

spirit to overcome and preserve the past *in* the present, even more, its updating in the modern context proposes an analogy between *Bildung* and *Paideia* (or even with the Latin variant, *Kultur*).

One of the most important components here is that the formative process conceptually recreates the acceptance of the destiny represented in the tragedy (as an aesthetic gesture of unification). A common task in German philosophy would therefore be to recover the fluidity of life, namely, to recover a movement that transforms (and thus relates) differences. Therefore, the aim is to unite German idealism (subject) with ancient thought (substance); or, even more, to return subjectivity (modern present) to its foundation (Greek substance). Finally, it never hurts to mention that the subject is immanent to the substance, being its own interruption and by means of which the subject is constituted as a speculative identity, that is, as a unity of opposites: "the substance is subject" (HEGEL, 1983, pp. 17-21).

From this perspective, the Hegelian reconciliation would work not only on the internal level of memory, but above all in the conquest of exteriority. In other words, reconciliation is political in its very nature. Now, unlike the expression of "character" in the *polis*, modern society was not justified by what it expressed (in a work of art), but by what it achieved in terms of the satisfaction of needs and desires. This regulation and organization were carried out with the mediation of the law.

**The plays**

If we take seriously the opinion expressed by Hegel himself when he affirmed, with respect to *the Eummenides*, that in ethics the eternal tragedy of the absolute is carried out with itself: "which eternally engenders itself in objectivity, abandons itself with it in its figure to the suffering and death and rises from its ashes to majesty" (HEGEL, 2007, pp. 97-98); then, we can conclude that the story is tragic in the sense that the irreducible contradiction that operates there imposes an outcome, that is, another moment. Complementary but potentially contradictory forces thus range from initial confusion (*Verwicklung* - or entanglement) to conflict.

In order not to disappear, rational life must recognize the dignity and efficacy of archaic life, with which it becomes entangled in the following equation: Apollo (rational ethical life) x Furies (archaic ethical life). The third moment, the one corresponding to the synthesis, concerns Pallas Athena, that is, the ethical life reconciled with itself where the State must restrict the sphere of the family. Even so, by opposing the family, both spheres take themselves as unique and unilateral universals.

On the other hand, by recognizing the autonomy of the family, it is subordinated to that: the family becomes an essential and internal moment of the State, in addition to accepting the limits. Complementary to that, or in parallel, while the force of circumstances engenders the subject, a new effectiveness is prevented instead of generating conflicts. The following is read on the pages of the *Aesthetics courses*:

> Therefore, beyond simple fear and tragic compassion, there is the feeling of reconciliation that tragedy seeks through the gaze of eternal justice (*ewigen Gerechtigkeit*), which, in its absolute reign, penetrates deeply into the relative legitimacy of one-sided goals and passions, because it cannot tolerate that the conflict and contradiction of ethical powers unified according to their own concept to impose themselves victoriously and lastingly install themselves in the actual reality. (HEGEL, 1997, p. 496)

## Last words

In this perspective, the divinity does not act directly, but through a judgment (or a curse), which explains the figures of measure and otherness. In the works, the point of immediacy is sought where universal and singular coincide. Consequently, the topicality of the debate on the tragic would thus rest on the question: in what sense does the singular express and produce an epoch? Such a question would be valid both for the description of the action and its relationship with the normativity as well as for the interpretation of ancient theatrical works. We don't understand what we do on the scene of history; we do not know why we abandon one pattern and adopt another. History and tragedy are ways of acknowledging nonsense in meaning, as

well as unconscious motivation for action, which Taylor called "instinctive" action (2014, pp. 34, 329, 339). That is the "cunning of reason".

Even the term cunning lends itself to ambiguity. What does reason do? Does it deceive passion, direct it and impose itself? Or is he aware that his realization is its loss and death is the opposite? In a third reading key, it is not about the reason "itself" that is presented at the end of the effective chain. Rather, it is linked to its (natural) presupposition of reaching its truth (historical or procedural), thanks to the otherness and exposure to contingency.

Thus, in the eyes of a theory of action, cunning unites the lack of control of exteriority with the irrationality of passion. Its product, always to be redone, consists of reason (effectiveness). Its effectiveness, in time, confers intelligibility to the story (recovered a posteriori). It would be this, the dialectic of a chaos of order-producing passion to the extent that individual passions build a system of universal dependence, even if the goal of each individual does not go beyond selfishness.

Such dynamics make visible the emergence of both compassion and the satisfaction of demands, as well as the contradictions inherent in the functioning of the socius and its eventual resolutions, which are never definitive. Finally, unforeseen processes arise that lead to other actions and reveal to us subjective positions, as Hegel tragically attests in his courses on the philosophy of history, "nothing great in this world is achieved without passion" (HEGEL, 1965, pp. 108-109).

**Bibliography**

ADORNO, T. (1979), *Trois études sur Hegel*, trad. Éric Blondel, Paris: Payot.

ARISTÓTELES. (1980), *La Poétique*, trad. Dupont-Roc y Lallot, Paris: Seuil.

BALIBAR, É. (1997), *La crainte des masses - Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris: Galilée.

CHATELET, F. (1962), *La naissance de l'histoire*, Paris: Minuit.

CRESSONI, A. (2013), "A vida negativa do *logos* — a herança platônica na *Ciência da lógica* de Hegel", en: Ferreira Gonçalves, M. C. (org.), *Pensamiento puro ainda vive - 200 anos da 'Ciência da lógica' de Hegel*, São Paulo: Bacarolla, vol. 1, pp. 199-222.

ESQUILO. (1986), *Tragedias*, trad. Bernardo Perea Morales, Madrid: Gredos.

GIUSTI, M. (2012), "La lógica de la acción moral en la filosofía práctica de Hegel", en: *Caderno CRH,* 25 (2), Salvador: Universidade Federal da Bahia, pp. 57-72.

HABERMAS, J. (2000), *O Discurso filosófico da modernidade*, trad. Luiz Sérgio Repa y Rodnei Nascimento, São Paulo: Martins Fontes.

HEGEL, G. W. F. (1964), *La différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, trad. Marcel Méry, Paris: Editions Ophrys, Gap.

HEGEL, G. W. F. (1965), *La raison dans l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou*,* París: UGE/Plon*.*

HEGEL, G. W. F. (1970), *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. Maurice de Gandillac, Paris: Gallimard.

HEGEL, G. W. F. (1978), *La positividad de la religión cristiana***,** en: *Escritos de juventud*, trad. Zoltan Szankay, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

HEGEL, G. W. F. (1981), *Science de la logique*, *La Logique subjective ou doctrine du concept*, trad Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris: Éditions Aubier-Montagne.

HEGEL, G. W. F. (1982), *Science de la logique*, *La doctrine de l'essence*, trad Pierre-Jean Labarrière y Gwendoline Jarczyk. Paris : Aubier-Montaigne.

HEGEL, G. W. F. (1983 y 1985), *Phénoménologie de l'esprit*, t. I y II, trad. Jean Hyppolite, Paris: Aubier.

HEGEL, G. W. F. (1987), *Science de la logique*, *La doctrine de l'Être*, trad Pierre-Jean Labarrière y Gwendoline Jarczyk, Paris : Aubier-Montagne.

HEGEL, G. W. F. (1990), *Des manières de traiter scientifiquement du Droit Naturel*, trad. Bernard Bourgeois, Paris: Vrin.

HEGEL, G. W. F. (1993), *Fenomenología del* Espíritu, trad. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

HEGEL, G. W. F. (1997), *Cours d'esthétique III*, trad. Jean-Pierre Lefebvre y Veronica von Schenck, Paris: Aubier.

HEGEL, G. W. F. (1998), *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-François Kervégan, Paris: PUF.

HEGEL, G. W. F. (2003), "O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão", em: *Revista Veritas*, 48 (2), trad. Joãosinho Beckenkamp.

HEGEL, G. W. F. (2004), *Cursos de Estética IV*, trad. Marco Aurélio Werle y Oliver Toller, São Paulo: EDUSP.

HEGEL, G. W. F. (2007), *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*, trad. Agemir Bavaresco y Sérgio Christino, São Paulo: Loyola.

HYPPOLITE, J. (1974), *Génesis y estructura de la* Fenomenología del espíritu *de Hegel*, trad. Francisco Fernandéz Buey, Barcelona: Ediciones Península.

HYPPOLITE, J. (1995), *Introdução à filosofia da história de Hegel*, trad. José Marcos Lima, Lisboa: Edições 70.

KERVEGAN, J.-F. (2007), *L'Effectif et le rationnel — Hegel et l'esprit objectif*, Paris: Vrin.

KERVEGAN, J.-F. (2022), "La faute et le destin: la lecture 'étique' de la tragédie grecque chez Hegel", charla del 5 octubre 2022 en la Ecole National de la Magistrature, Paris. Disponible en : https://www.researchgate.net/publication/365605419_LA_FAUTE_ET_LE_DESTIN_LA_LECTURE_ETHIQUE_DE_LA_TRAGEDIE_GRECQUE_CHEZ_HEGEL

LABARRIERE, P. J. (1968), *Structures et mouvement dialectique dans la 'Phenoménologie de l'esprit' de Hegel*, Paris: Aubier.

LEFEBVRE, H. (1970), *La fin de l'histoire*, Paris: Minuit.

RANCIÈRE, J. (2012), *As distâncias do cinema*, trad. Estela dos Santos Abreu, Rio de Janeiro: Contraponto.

RENAULT, E. (2009), "Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien", en: *Politique et Sociétés*, 28 (3), pp. 23-43.

ROSSI, J. (2007), "Acerca do trágico em Hegel", en: *Cadernos de ética e filosofia política*, 11 (2), pp. 119-144.

SHAKESPEARE, W. (1963), *Macbeth*, trad. Guillermo Whitelow, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

SZONDI, P. (2004), *Ensaio sobre o trágico*, trad. Pedro Süssekind, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

TAMINIAUX, J. (1967), *La Nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, La Haye: M. Nijhoff.

TAMINIAUX, J. (1995), *Le théâtre des philosophes: la tragédie, l'être, l'action*, Grenoble: Jérôme Millón.

TAYLOR, Ch. (2010), *Hegel*, trad. Francisco Castro, Carlos Mendiola y Pablo Lazo, Ciudad de México: Anthropos.

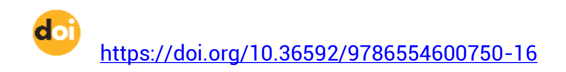
TAYLOR, Ch. (2014), *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*, trad: Nélio Scheider, São Paulo: É Realizações.

THIBODEAU, M. (2015), *Hegel e a tragédia grega*, trad: Agemir Bavaresco, Danilo Vaz, São Paulo: É Realizações.

VIEILLARD-BARON, J. L. (2007), "Hegel et la tragédie de la vie", en: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 132 (1), pp. 43-66.

VIEIRA, L. (2006), "Hegel e a história mundial", en: *Revista Veritas*, 51 (1), pp.69-83.

# El problema de la providencia: sobre la perspectiva hegeliana del estoicismo


https://doi.org/10.36592/9786554600750-16

*Julio Alonso Arteaga Inofuente*

*Universidad Nacional Mayor de San Marcos*

julio.arteaga1@unmsm.edu.pe

**Resumen**

Nos proponemos revisar la lectura hegeliana sobre la filosofía estoica expuesta en dos de sus obras más célebres: *Fenomenología del espíritu* e *Historia de la filosofía.* Los juicios sobre la Stoa referidos a la valoración del mundo resultan inexactos, pues se la acusa de sostener una consideración eminentemente abstracta sobre la libertad, que se manifiesta en una vinculación, aparentemente vacía, con la realidad. Sin embargo, al revisar la filosofía de Séneca, la noción de providencia devela un compromiso férreo con la vida y su contenido, el cuál contradice la lectura de Hegel.

**Introducción**

Ciertamente el rol de Hegel en la historia de la filosofía es innegable por dos razones peculiares. La primera es que este filósofo logró erigirse como uno de los referentes teóricos del siglo XIX; preponderancia que sigue vigente mediante las lecturas que los pensadores posteriores supieron efectuar con el fin de ofrecer perspectivas novedosas. La segunda razón tiene que ver con el contenido de su filosofía y el propio papel de la historia en ella; y esto es así porque para Hegel el desarrollo histórico se corresponde con un desarrollo del pensamiento como tal. En ese sentido, cada manifestación de intelección poseería una gradación como momento de un despliegue mucho mayor. Si bien este criterio de evaluación resulta interesante por los derroteros críticos a los que nos conduce, la complejidad de cada momento puede verse mermada por la intencionalidad previa del autor, el cual orienta los datos hacia una postura con metas definidas.

Dicho lo anterior, el problema que nos atañe versa justamente sobre una de estas perspectivas, nos referimos a la lectura hegeliana sobre el estoicismo. Dicha corriente ha tenido muchos representantes, los cuales conforman una amalgama teórica compleja la cual debería ser revisada en profundidad. El argumento que sostenemos es que existe una tendencia estoica que podemos calificar de performativa, en tanto orienta al *sophós* [sabio] hacia la relación comprometida con lo que le es externo. Este tipo de vinculación está caracterizada por el orden bajo el cual se rige el mundo, pero los pormenores se revisarán más adelante. Por ahora lo que nos compete antes que nada es hacer explícita la concepción que tiene Hegel sobre el Estoicismo. Para ello tomaremos en cuenta las opiniones vertidas tanto en la *Fenomenología del espíritu* como en las *Lecciones de la historia de la filosofía*. Luego de haber condensado la postura hegeliana, podremos hacer explícita uno de los aportes de una figura trascendental en la historia del Estoicismo. Nos referimos a Lucio Anneo Séneca, el cual es autor de una cuantiosa relación de tratados morales que ejemplifican la preocupación por una forma de vida acorde a las exigencias de la realidad.

## El estoicismo en la filosofía hegeliana

Sin ningún otro preámbulo, comencemos hablando de la *Fenomenología*. La exégesis sobre el estoicismo se da en el capítulo cuatro, en el cual se desarrolla la autoconciencia como momento necesario de identificación entre el sujeto y objeto. No es nuestra intención explicar todo el desarrollo de dicho capítulo puesto que esto nos alejaría de nuestra meta principal; sin embargo, se ofrecerá un contexto breve que ayude a ubicarnos en el hilo argumental de la obra. Lo medular del asunto es la dinámica del reconocimiento, como consecuencia de una necesidad insatisfecha: la autoconciencia requiere de otra autoconciencia. Dicho esto, se presentan las célebres figuras del amo —o señor— y del esclavo —o siervo—. Éstas están vinculadas por la necesidad que tienen con respecto de la otra, pero dicha proximidad se concreta en una relación dispar. Al arriesgar la vida, en el enfrentamiento de las autoconciencias, una se vuelve amo y la otra, frente al miedo ontológico, cede con tal de conservar su vida, convirtiéndose en esclavo. El esclavo es sometido al designio

del amo, por lo que trabaja para él; se aliena, pues se vuelve un ser-para-otro. Por otro lado, el amo se vuelve un en-sí, en tanto que su autonomía frente al esclavo lo permite. En un primer momento el esclavo como tal es cosificado, pues su valor para el amo radica en su capacidad para el trabajo; paradójicamente, esta capacidad es lo que le permitirá superar su estado deplorable, mediante *das Formieren* [la formación] en la cultura[1]. Esto se da justamente por la carencia que padece el amo. Su supuesta autonomía deviene un repliegue del mundo, el cual evita su desarrollo. En un sentido estricto, su único vínculo con el mundo es a través del esclavo y su trabajo, pero solamente como un producto. En cambio, el esclavo, mediante dicho trabajo, logra imprimirse en lo que crea, se reconoce en el objeto que fabrica, a través de la atención al mundo. Hegel trata de ejemplificar esta primera etapa en lo que refiere al desarrollo de la autoconciencia, como una suerte de reconocimiento que aún oprime, pero que en tanto es un momento de la historia, resulta necesario como parte de todo el proceso.

Posteriormente, el autor hace una especie de recuento histórico, pero en clave de las manifestaciones de la libertad en lo que respecta al desarrollo de la autoconciencia. En ese sentido, utiliza al periodo helenístico para dar cuenta del hincapié que existe en el pensamiento, como la fuente de la cual surgen refugios intelectuales ante una realidad devastadora. Se nos presentan tres momentos consecutivos: el estoicismo, el escepticismo y la conciencia infeliz. Empero, por motivos prácticos, nos limitaremos a explicar sólo a la stoa. Asistimos a un salto cualitativo en lo que respecta al desarrollo del esclavo: el paso de la representación al concepto, puesto que llega a verse en el objeto por la impresión de su negatividad. Por tal estado, es válido decir que, al conceptuar la conciencia como autoconciencia, no sale de sí misma. Esto nos conduciría a la libertad, pero como lo más universal, como lo que aún no ha sufrido de desarrollos mediados por particularizaciones.

Dicho lo anterior, la caracterización de la conciencia estoica es que la conciencia como tal consiste en el pensamiento puro, por lo que todo lo ajeno a ella sería espurio o inválido, en tanto que la verdad estaría en la propia conciencia y la

---

[1] Al respecto se lee lo siguiente: "Deviene, por tanto, por medio de este reencontrarse a sí misma, sentido propio, precisamente en el trabajo, donde sólo parecía ser un sentido extraño" (HEGEL, 2017, p. 101).

realización de la libertad será solo la libertad del pensamiento. De esto se colige que la conciencia estoica no estaría interesada en los pormenores de la vida, como la multiplicidad diferenciada ajena, sino que solo se limitaría al movimiento del pensamiento puro. Tanto el deseo y el trabajo, como el acercamiento al mundo son dejados de lado para establecer una diferencia meramente pensada, o sea, un momento exclusivamente teórico[2]. Por ello, es que no le importa la realización efectiva de la libertad y se retrotrae a una esencialidad simple, para evitar la realidad sensible[3].

Con el fin de explicar los pormenores de esta conciencia, se alega que el estoicismo como tal sólo pudo haber surgido debido al contexto generalizado de temor que se vivió luego de la caída de las polis. Los que alguna vez habían sido ciudadanos de tales estados-naciones, ahora se quedaban a la deriva y expuestos. Aunado a ello, el autor recalca que otra condición para este tipo de conciencia es un nivel de cultura considerable; después de todo, su principal característica es la primacía del pensamiento por sobre todas las cosas (HEGEL, 2017). Esto último es lo que caracteriza la libertad de la autoconciencia, al menos en este momento, pues al ser abstracta haría caso omiso a todo el contenido de la vida, por lo que sólo sería un desarrollo eminentemente teórico. El supuesto contenido del concepto, hablando en términos hegelianos, le sería dado, o sea, le sería ajeno, como venido de afuera. Es por ello que se le critica al estoicismo su circularidad en lo que respecta al criterio para discernir lo que es la verdad o lo bueno. La respuesta tradicional es que el sabio debe vivir conforme a la naturaleza y la razón; detrás de esto existiría un emparejamiento entre ambos, al haber en la naturaleza una razón universal que la gobierne. Es por ello que seguiría siendo una abstracción, como puro pensamiento[4]. Así, esta falta de contenido terminará por limitar el poder de los conceptos morales

---

[2] "(...) el estoico se separa por el pensamiento. Es libre despreciando toda situación concreta (...)" (VALLS PLANA, 1994, p. 142).

[3] La disyuntiva sobre el tipo de libertad que defiende el estoicismo se expresa en los siguientes términos: "La libertad en el pensamiento tiene solamente como su verdad el pensamiento puro, verdad que, así, no aparece llena del contenido de la vida, y es, por tanto, solamente el concepto de la libertad, y no la libertad viviente misma, ya que para ella la esencia es solamente el pensamiento en general, la forma como tal, que, al margen de la autosuficiencia de las cosas, se ha retrotraído a sí misma" (HEGEL, 2017, p. 103).

[4] "En consecuencia, [el estoicismo] puede hablar de forma edificante, sin contradicciones, de la bondad, de la sabiduría, de la virtud; pero pronto estas generalidades producirán el hastío que planteará la necesidad de pasar a otra cosa" (DRI, 2006, p. 197).

estoicos, pues el establecimiento conceptual de cánones morales generales no es suficiente para su desarrollo en lo concreto. Finalmente, se considerará que la negación que hace el estoicismo de la vida y su contenido es negación, pero inconclusa o imperfecta, en tanto que es mera abstracción y cero practicidades. Es por ello que toda referencia a lo exterior de la conciencia tiene un talante negativo o pernicioso en lo que respecta a la consecución de la libertad[5].

En lo que respecta a las *Lecciones*, el autor hace referencia a la filosofía del mundo romano. Se nos reitera que la filosofía de este tiempo contrasta con el momento clásico en tanto que existe una ruptura entre la conciencia y el exterior, como carencia de armonía y extravío de la racionalidad. De esta situación surge la motivación de recuperar tal racionalidad, pero en los márgenes de una subjetividad separada del mundo; en otras palabras, lo que rige a este momento de la filosofía es la abstracción del individuo. Las manifestaciones filosóficas, las cuales toman la forma de escuelas son el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo. Estas escuelas están divididas en dos grupos: las primeras dos representan al dogmatismo, en tanto consideran que hay un principio que funge de criterio de verdad; mientras que la última representa la respuesta antidogmática, al considerar que tal criterio no existe (HEGEL, 1995). Al igual que con la *Fenomenología*, nos limitaremos a abordar sólo el estoicismo, pues es la manera más eficaz de alcanzar nuestros objetivos.

Para Hegel el estoicismo se presenta como una filosofía de la universalidad, en el sentido de su afición por el pensamiento mismo. Esto se vuelve patente si se recuerda el interés que tuvo la escuela estoica en general por la física: se pretendía dar con la ley general que regía en la naturaleza, la cual evidentemente era racional, por lo que también podía deducirse de ella la forma en cómo debería de vivir la humanidad. Es por lo anterior que se le achaca a la stoa un formalismo que no reconocería su circularidad, al no ofrecer un criterio que pueda clarificar la equivalencia entre la virtud, lo natural y lo racional. Es esa misma formalidad la que se presentaría en el concepto de libertad, como libertad de pensamiento; pues lo medular de ésta es la impasibilidad que pregona, o sea, que no suceda ningún cambio

---

[5] De esta manera se considera que "el estoico se somete a la naturaleza cuando sacia sus deseos; pero es libre cuando piensa. [Existe una] separación del mundo exterior, el humano o el natural" (KOJÈVE, 2013, p. 102).

desde el exterior a la propia conciencia. El autor considera que la libertad como tal implica determinaciones, pero el estoico pretende pasarlas por alto[6]. Es por ello que la figura del sabio está orientada a la autonomía del sujeto por lo que la virtud que profesa es solo lo que permite el pensamiento. Esto quiere decir que el criterio último es la afirmación de su libertad, por lo que lo justo y lo moral estaría siempre contenido en la interioridad del sujeto, sin relación con la vida.

**La providencia como nexo performativo**

Hasta aquí se ha visto lo medular de la lectura hegeliana sobre el estoicismo, la cual, si se nos solicitara una síntesis podría ser presentada como la abstracción de la libertad. Resulta interesante que la lectura de Hegel haya comprimido los matices del estoicismo y que a la par haya insertado su propuesta teórica dentro de un esquema mucho mayor, como un momento teórico previo a un despliegue filosófico más idóneo. A pesar de ello, es imposible soslayar cierta salvedad en lo que respecta a la impronta de la abstracción. Nos referimos a Séneca en específico, filósofo romano que disertó sobre lo que los estoicos consideraban la ley que gobierna la naturaleza. Justamente en su obra *Sobre la Providencia*, ahonda en el papel primordial que tiene este concepto en la vida del sabio. La providencia es el orden que lo rige todo, lo que establece las circunstancias de la humanidad, poniendo en frente un sinfín de situaciones. El filósofo romano presenta a este orden como lo que imprime su forma de manera inexorable. Todas las formas de vida están inmiscuidas en el direccionamiento de la providencia[7]. Lo que aconsejan los estoicos es aceptar el régimen providencial con serenidad, a pesar de lo imprevisible que resulta. Ciertamente la crítica de Hegel sería muy eficaz si es que detuvieramos el desarrollo expositivo hasta esta prescripción vivencial; sin embargo, Séneca va más allá. La actitud del sabio no debe limitarse a la mera pasividad, sino que también debe desarrollar el deseo; específicamente, el deseo para que la providencia lo coloque en

6 "(...) estamos ante aquella libertad de la conciencia que descansa sobre sí misma y que se goza independientemente de los objetos (…)" (HEGEL, 1995, p. 368).
7 "Ni siquiera los fenómenos que parecen confusos e imprecisos (...) suceden, aunque sean imprevistos, sin razón (...)" (SÉNECA, 2013, p. 125).

las situaciones más terribles. Solo de esta manera el sabio estará en condiciones de edificar una actitud incólume[8].

Esto último quiere decir que es necesaria una fuente externa que sea la que condicione el pensamiento del estoico, a través de particularidades que estructuren la forma en cómo miramos la vida. La exterioridad no sólo es considerada, sino también es deseada, como contradicción que se despliega. La libertad abstracta de la que habla Hegel haría referencia a la indiferencia frente a la realidad, pero ésta es el componente imprescindible que formaría cierta aceptación de las circunstancias. En el deseo se hace efectivo el componente performativo, en tanto que el advenimiento de las circunstancias tortuosas nos impele a tomar decisiones y establecer patrones que deban reproducirse; de esta manera, la realización del deseo devela el carácter eminentemente activo de la filosofía estoica[9].

Si la providencia controla el discurrir en su totalidad y el sabio debe mantenerse sereno ante las adversidades, el requerimiento de episodios complejos y desafiantes es una manera en cómo se desarrolla el pensamiento. El sujeto estoico, desde la perspectiva de Séneca, no puede entender la práctica sobre la providencia sin el deseo de por medio. Si bien es cierto que el foco ontológico del que parten las reflexiones de estos pensadores es el sujeto, éste no es completamente ajeno a lo que acontece a su alrededor. El contenido carente en la generalidad estoica se concreta en la calamidad que teoriza Séneca. Ésta permite el aprendizaje y nos vuelve más aptos para una forma de vida más serena y receptiva.

Dicho lo anterior, el elemento performativo aparece de dos maneras. En primer lugar, se manifiesta como un requerimiento indispensable para la vida. El estoico no puede escapar de la realidad: incluso si quisiera negarla, convirtiéndola en pensamiento abstracto, dicha negación se lleva a cabo desde un material previo, a través de juicios que hacen referencia a esa realidad material supuestamente despreciada. El único modo del que se dispone para criticar e intentar abandonar el

---

[8] "Todas las adversidades las toma como entrenamientos. De otro lado, ¿quién, con tal que sea un hombre dispuesto a la honradez, no está deseando un trabajo adecuado, y preparado para tareas peligrosas?" (SÉNECA, 2013, p. 126).

[9] La actitud frente al lógos no es tanto adhesión intelectual, noética, cuanto vital, activa. La norma del estoicismo: conformarse con la naturaleza, no implica una adaptación, imitación o una mera aceptación, sino un sintonizar, un ser conllevado. Más que conformidad "con" es conformidad "en" (MARTÍN SÁNCHEZ, 1991, p. 92).

contenido del mundo trae a colación que se está inscrito en él. Y si bien este abandono puede sonar congruente en el plano teórico, en el plano práctico no es posible. En segundo lugar, se manifiesta cómo la impronta de lo práctico frente a los parámetros de lo teórico. Ciertamente el estoico no pretende desentenderse de todo lo concreto como pretende demostrar la filosofía hegeliana. Pues para poder acometer la doctrina moral que propugna le es necesaria una confrontación directa con el contenido de la vida. Sin embargo, esta confrontación no debe ser entendida como una mera pasividad, como si fuese una condena inevitable, sino más bien como un compromiso al cual uno asiste con voluntad férrea. Esto quiere decir que el estoico abraza la providencia y desea que ella misma nos coloque en situaciones que signifiquen un reto. Tal deseo por pulir las capacidades del sabio es evidencia de que el contenido del mundo siempre es necesario para el estoicismo[10].

Las formas estoicas, que ciertamente sobresalen en el campo de la reflexión ética, requieren de un compromiso constante con la vida, pues es ella quién dispone los parámetros que condicionan nuestro pensamiento. A pesar de ello, se puede aprehender este condicionamiento de manera consciente, pues sus efectos son beneficiosos para él sabio. Es por ello que la impronta que se le suele adjudicar al estoicismo de reflexión moral laxa es infundada, ya que las preocupaciones vitales son genuinas. Además, la reflexión teórica a la que está ligada en lo que respecta al orden del mundo demuestra que la moral estoica se desenvuelve en un contexto meticuloso y profundo.

## Conclusión

Consideramos que la lectura hegeliana sobre la filosofía estoica no desarrolla la magnitud teórica de dicha corriente de pensamiento y deja de lado puntos importantes como la relación con la vida mediante el deseo y el papel activo en el reconocimiento de la providencia. Hacemos hincapié en la tendencia performativa

[10] "Some Stoics (like Seneca) even suggest that the presence of bad things in the world is helpful, providing humans with the chance to develop virtues and in that way to generate more goodness" [Algunos estoicos (cómo Séneca) incluso sugieren que la presencia de cosas malas en el mundo es útil, al brindar a los humanos la chance de desarrollar virtudes y, de esa manera, generar más bondad] (INWOOD, 2018, p. 58).

que se encuentra en el seno de la stoa y que es inexorable al momento de revisar sus fundamentos teóricos.

**Bibliografía**

DRI, R. (2006), *La Fenomenología del espíritu de Hegel. Tomo 2. Intersubjetividad y reino de la verdad. Hermenéutica de los capítulos I-IV*, Editorial Biblos.

HEGEL, G.W.F. (1995), *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, Fondo de Cultura Económica.

HEGEL, G.W.F. (2017), *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica.

INWOOD, B. (2018), *Stoicism. A very short introduction*, Oxford University Press.

KOJÈVE, A. (2013), *Introducción a la lectura de Hegel*, Editorial Trotta.

MARTÍN SÁNCHEZ, A. F. (1991), “Fatum y providencia en Séneca", en: *Taula, quaderns de pensament*, (16), pp. 91-126.

SÉNECA, L.A. (2013), “Sobre la providencia", en: J. Mariné Isidro y I. Roca Meliá (Eds.), *Séneca*, Gredos, pp. 125-138.

VALLS PLANA, R. (1994), *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, PPU.

# Hegel y el sentido trágico.
# Reflexiones sobre el lugar de la tragedia griega en el pensamiento hegeliano

 https://doi.org/10.36592/9786554600750-17

*Gonzalo Gamio Gehri*
*Pontificia Universidad Católica del Perú*
ggamio@pucp.edu.pe

**Resumen**
Este ensayo es una reflexión sobre el legado de la tragedia griega en el pensamiento de Hegel. Nuestro punto de partida es el examen de la sabiduría trágica como *pathémata mathémata*, es decir, el aprendizaje que se produce a través de la experiencia del sufrimiento. El texto analiza la presencia de este principio en la filosofía de Hegel en dos niveles. El primero conduce al rol del "duro trabajo de lo negativo" en el proceso de la conciencia natural en la *Fenomenología del espíritu*. El segundo nos remite al lugar de la *colisión* al interior de las categorías dramáticas de la acción en la *Estética*. Ambos niveles del "sentido trágico" constituyen dimensiones esenciales de la concepción hegeliana del espíritu.

La relación de Hegel con la cultura griega es tan compleja como fascinante. Constituye casi un lugar común en la interpretación acerca de su obra aseverar que el filósofo asumió la defensa del modo griego de pensar la racionalidad y al mundo ético clásico para oponerlo a la mentalidad moderna, basada en la imposición de oposiciones insalvables: sujeto/objeto; razón/experiencia; moral/política, etc. Esta senda había sido transitada por Schiller en la sexta de sus *Cartas sobre la educación estética del hombre.* Hegel recurre a Aristóteles para cuestionar la fundamentación kantiana de las normas morales, rescatando así la persecución de una vida buena y proponiendo la idea de una agencia encarnada en la vida de las instituciones. De una manera similar, el autor se remite a la *pólis* ateniense para responder a las abstracciones formuladas por las teorías del contrato social, procurando recuperar

el horizonte de los bienes comunes y la pertenencia comunitaria como matrices conceptuales de una concepción dialéctica de la vida pública.

La tragedia griega fue desde muy pronto un instrumento poderoso para la crítica cultural emprendida por Hegel. Más allá de sus propios cuestionamientos al proyecto de la Ilustración, las tragedias se convirtieron en una fuente fundamental para la comprensión hegeliana del trabajo de la razón en general, y de la razón práctica en particular. En las líneas que siguen, examinaré brevemente la recepción del sentido trágico en la obra de Hegel, así como su uso en la concepción de la experiencia y la teoría del conflicto, poniendo énfasis en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Estética*. Debo advertir de que las ideas que desarrollaré aquí constituyen parte de una investigación sobre este problema que todavía se halla en su fase preliminar.

## 1. El sentido trágico. Algunas reflexiones sobre la sabiduría trágica en Atenas

Comencemos con el examen del sentido trágico en el mundo clásico. Las tragedias han sido desde el principio una fuente de aprendizaje para el ciudadano de la *pólis* ateniense. Los actores, los miembros del coro, así como quienes producían y participaban como espectadores en el espectáculo trágico eran ciudadanos comunes de Atenas. Aquellas obras representaban complejos dilemas éticos y políticos que los agentes políticos debían considerar como potenciales situaciones para discernir y enfrentar en el curso de la vida pública. Las tragedias constituían una expresión fundamental de la *paidéia* en la *pólis*.

En *Poética* 1449b 23 Aristóteles ofrece una conocida y esclarecedora definición de la tragedia. El Estagirita sostiene allí que la tragedia consiste en la representación (*mímesis*) de la acción y el curso de la vida (*pràxeos kai bíou*), trazándose como fin “realizar, mediante la compasión y el temor, la *katharsis* de las experiencias de este género” (ARISTÓTELES, 1991, 1449b 23). El hecho de que la tragedia se proponga representar de manera fidedigna la acción y las formas de vida revela su relevancia para el esclarecimiento de conflictos humanos de singular complejidad. El concepto de *katharsis* incorpora un procedimiento crucial para el ejercicio del razonamiento práctico.

El concepto de *katharsis* proviene del vocabulario de la medicina griega. Alude a la purga del cuerpo producida por la ingesta de ciertos medicamentos que permiten la purificación de sustancias que son dañinas para el organismo. El cuerpo humano se limpia gracias al uso de estas hierbas y brebajes. Cuando Aristóteles usa el término evoca la "purificación del juicio ético-político" que los agentes ponen en ejercicio cuando toman contacto, a través del espectáculo trágico, con conflictos prácticos sumamente difíciles de encarar. Tales conflictos ponen de manifiesto la vulnerabilidad constitutiva de las capacidades humanas que se ponen en juego en el acto mismo de afrontarlos, incluida la razón práctica (*noús praktikós*). Pensemos en el dilema de Antígona, quien debe elegir entre obedecer el edicto de Creonte u observar las leyes de la Hélade, enterrando a su hermano Polinices. Seguir una de estas leyes implica vulnerar la otra. O consideremos el conflicto que enfrenta Agamenón ante la posibilidad de sacrificar a su hija Ifigenia en los altares de Artemis o padecer la ira de los dioses.

La experiencia del temor y la compasión propicia el cultivo de la *katharsis.* En la *Retórica*, Aristóteles describe lúcidamente estas dos emociones, destacando su lugar en el desarrollo de la deliberación práctica. El temor es concebido como el dolor de ánimo suscitado por la percepción de un mal venidero, sea este mal real o solamente imaginado (ARISTÓTELES, 1953, II, 5 1382a 20ss.). El temor hace posible reconocer los escenarios de riesgo y a reaccionar acertadamente ante ellos desplegando las virtudes que correspondan. La compasión, por su parte, es descrita como "un cierto pesar ante la presencia de un *mal* destructivo o que produce sufrimiento a quien no se lo merece y que podríamos esperar sufrirlo nosotros mismos o alguno de los nuestros" (ARISTÓTELES, 1953, II, 8 1385b). Su cuidado implica la disposición —desplegada a través del pensamiento y la imaginación— a ponerse en el lugar de la persona que sufre injustamente. Sin el cultivo de la proyección empática no sería posible construir el sentido de injusticia ni actuar en defensa de las víctimas.

La sabiduría trágica consiste en el aprendizaje a través del sufrimiento (*pathémata mathémata*), la edificación del saber tiene lugar a partir de la experiencia del fracaso.

> Porque Zeus puso a los mortales en el camino del saber, cuando estableció con fuerza de ley que se adquiera la sabiduría con el sufrimiento. Del corazón gotea en el suelo una pena dolorosa de recordar e, incluso a quienes no lo quieren, les llega el momento de ser prudentes. (ESQUILO, 1986, pp. 176-180)

Los agentes des-cubren la trasgresión de nuestros límites a través de la vivencia del dolor. "Porque sufrimos, reconocemos haber obrado mal" (SÓFOCLES, 1981, p. 926), advierte Sófocles en el Coro de *Antígona*. El dolor nos permite tomar conciencia de la comisión de la *hybris*; sobrepasar la correcta medida humana nos lleva a promover el cultivo de la *phrónesis*. Se trata de una virtud del intelecto que se propone establecer lúcidamente las conexiones entre los bienes que buscamos realizar y las situaciones concretas que hemos de afrontar en el curso de nuestras vidas. La prudencia plantea la exigencia de discernir la proporción correcta en las diferentes facetas de nuestra existencia.

Consideremos ahora la naturaleza de los conflictos prácticos discutidos en la tragedia clásica. A menudo se considera que los conflictos éticos y políticos exploran el contraste entre el bien y el mal. Sin embargo, existen conflictos más difíciles de encarar, aquellos en los que colisionan el bien y el bien, así como aquellos en los que se enfrentan el mal con el mal. Se trata de situaciones en las que tenemos que elegir entre opciones que consideramos valiosas, enriquecedoras y dignas de adhesión. Reconocemos que A, B y C constituyen alternativas que merecen nuestro compromiso más firme, pero no podemos llevarlas a cabo en simultáneo; habrá que seguir un curso de acción y renunciar a los demás. Tenemos que discernir cuál entre ellas es la opción superior. Imaginemos que, luego del proceso de deliberación, llego a la conclusión de que C constituye la opción que es razonablemente más valiosa. Las razones que me llevan a considerar a C como la mejor opción no anulan los argumentos que hacen de A y B alternativas éticamente significativas. La convicción de que he escogido C como la opción superior no impedirá que experimente un sentimiento de pérdida por haber renunciado a seguir A y B como cursos de acción valiosos.

En ocasiones hemos de afrontar conflictos entre males. Se trata de circunstancias en las que tenemos que discernir entre alternativas que consideramos

negativas, empobrecedoras e incluso denigrantes, y no podemos eludir escoger alguna de ellas. Si todas aquellas opciones son consideradas perjudiciales, fuentes de dolor o preocupación, entonces quizá sea sensato que nos abstengamos de actuar. No obstante, la inacción puede ser percibida como un mal en liza. Deliberar sobre el mal que resulte más tolerable puede ser una empresa desgarradora pero ineludible. Pensemos una vez más en el predicamento de Antígona o de Agamenón, evocado líneas arriba. No pocos lectores o espectadores de las antiguas tragedias sienten alivio al suponer erróneamente que esta clase de conflictos pertenecen al mundo de la ficción literaria, cuando se trata de situaciones con las que tenemos que lidiar con cierta frecuencia.

## 2. Hegel y la experiencia de lo negativo

La sabiduría trágica aparece en la filosofía de Hegel asumiendo diferentes configuraciones a lo largo de su obra. En esta ocasión voy a concentrarme en dos de ellas. En primer lugar, es posible afirmar que el proyecto mismo de la *Fenomenología del espíritu* tendría que concebirse desde la perspectiva del aprendizaje a través de la experiencia del sufrimiento. El libro da cuenta del camino de la conciencia hacia el desarrollo del saber científico, en donde cada figura de la conciencia pretende dar cuenta de su objeto —en este caso, el Absoluto— y al examinar su saber, el concepto que había construido pierde su verdad. Esta pérdida puede enmarcarse sin problemas desde la lógica trágica de *pathémata mathémata*.

La *Fenomenología* es la exposición del drama de la conciencia que se propone sobrepasar la separación entre concepto y objeto. Las sucesivas figuras de la conciencia encuentran la muerte en el camino, en la medida en que el concepto no se corresponde con el objeto y viceversa; la experiencia de la conciencia consiste en el des-cubrimiento de su limitación. Cada figura de la conciencia intenta sobrepasar dicho límite para generar una nueva forma de comprensión de lo Real, dado que “saber su límite quiere decir saber sacrificarse” (HEGEL, 1986, p. 472). La nueva figura surge sobre la experiencia de la anterior: conserva, niega y eleva a nivel superior el trabajo desplegado por la conciencia que acaba de morir. Se despliega entonces un nuevo concepto, que aspira a su vez reflejar el Absoluto.

Con frecuencia esta actitud es descrita por los especialistas a partir del escepticismo. Esta descripción es correcta, entre otras cosas, porque corresponde a lo que el mismo Hegel asevera en la Introducción a la *Fenomenología*. Una y otra vez la conciencia somete a examen su saber, revelando sus más dolorosas contradicciones y llevando sus presuposiciones a sus más radicales consecuencias. Este movimiento de autocorrección consiste en "la penetración consciente en la no-verdad del saber que se manifiesta para el cual lo más real de todo es en verdad el concepto no realizado" (HEGEL, 1986, p. 54). La inadecuación entre el concepto y el objeto propicia el que brote un nuevo concepto en el escenario de la conciencia.

El itinerario crítico de la conciencia destaca el trabajo del escepticismo como una *héxis*, pero también pone de manifiesto la experiencia trágica de que el propio saber se vea reducido a *nada*. Se trata de una vivencia que los héroes trágicos afrontan de manera recurrente, a pesar de las advertencias del Coro. Aferrarse irracionalmente a un determinado conjunto de creencias conduce a los héroes a su propia destrucción. Ellos "extraen lecciones de los hechos, no de los amigos", para evocar las palabras de Eurípides. Se hacen prudentes solo después de sufrir a causa de su tozudez y carencia de visión. La tragedia presenta el proceso de configuración del saber en la clave de la pérdida de uno mismo. Como sostiene Hegel, "podemos ver en él, por tanto, el camino de la *duda* o, más propiamente, el camino de la desesperación" (HEGEL, 1986, p. 54).

En esta línea de argumentación se hace relevante la comprensión hegeliana de la *negación determinada*. La nada a la que conduce el reconocimiento de la no-verdad de su concepto lleva a la conciencia al silencio y a la muerte, pero esa nada constituye *para nosotros* en un resultado, una verdad que ha pasado por este proceso negativo. El desenlace parcial de este movimiento es una nueva figura de saber, "es un nuevo concepto, pero un concepto superior, más rico que el precedente; porque se ha enriquecido con la negación de dicho precedente, o sea con su contrario; pero contiene algo más que él y es la unidad de sí mismo y su contrario" (HEGEL, 1958, I, p. 71). Cada figura de la conciencia descubre la unilateralidad de su aparente saber, y deja su lugar a una figura más compleja y lúcida. En la *Fenomenología* este proceso nos lleva a la meta —el saber absoluto— que no es otra cosa que el esclarecimiento racional del proceso completo. "la progresión hasta esta meta es por tanto

incontenible y no puede encontrar satisfacción en ninguna estación anterior" (HEGEL, 1986, p. 55).

Hegel establece una distinción entre dos puntos de vista que resultan enormemente significativos para entender la racionalidad del proceso que estructura el movimiento fenomenológico. Por un lado, el autor describe la perspectiva de la conciencia que sigue este camino negativo. Ella está inmersa en la experiencia y culmina su participación en este drama dialéctico al descubrir las inconsistencias de su concepto. De este modo, esta figura de la conciencia muere, su saber desemboca en la nada (determinada). Ella no puede ser testigo de la formación de una nueva forma de saber, solo intuir ese surgimiento. La segunda perspectiva —el llamado "para nosotros"— corresponde a la conciencia filosófica que se va constituyendo conforme va abriéndose el camino hacia la exposición del *lógos*. Esta conciencia filosófica concentra su atención en el proceso de la experiencia de la conciencia. La conciencia misma deja su lugar a la siguiente sin comprender la transición necesaria de una a otra; el para nosotros, en contraste, asiste al desarrollo del *lógos* que se gesta en el proceso mismo.

> Se produce; así, en su movimiento, un momento del *ser en si o ser para nosotros*, momento que no está presente para la conciencia que se halla por si misma inmersa en la experiencia; pero el *contenido* de lo que nace ante nosotros *es para ella* y nosotros sólo captamos el lado formal de este contenido o su puro nacimiento; *para ella,* esto que nace es solamente en cuanto objeto, mientras que *para nosotros* es, al mismo tiempo, en cuanto movimiento y en cuanto devenir. (HEGEL, 1986, p. 60)

Puede establecerse una analogía interesante entre este movimiento especulativo y el proceso de *kathársis* que tiene lugar en la tragedia. El punto de vista de la conciencia guarda relación con la perspectiva del héroe trágico que descubre su error y reconoce la ceguera voluntaria que ha guiado sus pasos hacia la ruina. El enfoque del *para nosotros* corresponde a la visión más amplia que va construyendo el espectador del drama, que discierne a partir del conflicto que enfrentan los personajes para esclarecer su naturaleza y alcances. El camino fenomenológico es,

como la tragedia antigua, un complejo ejercicio pedagógico que se propone purificar nuestro juicio. En ambos casos se trata de lograr una comprensión lúcida de los procesos mentales y existenciales implícitos en el acto de encarar la Realidad.

## 3. Colisión espiritual y ejercicio de la razón práctica

La analogía entre el proceso dialéctico y la tragedia nos conducen, como es natural, al análisis hegeliano de la *Antígona* de Sófocles en la sección "Espíritu" de la *Fenomenología*. No obstante, quisiera centrarme en la discusión del marco hermenéutico que subyace a dicho análisis, tal como es descrito por el autor en la primera parte de las *Lecciones sobre estética*. Allí Hegel sostiene que el problema de la colisión espiritual constituye el asunto esencial de la tragedia. El autor asevera que "lo originalmente trágico consiste en el hecho de que en el seno de tal colisión ambos aspectos de la oposición, tomados para sí, tienen legitimidad, mientras que por otra parte pueden llevar sin embargo a cumplimiento el verdadero sentido positivo de su fin y de su carácter solo como negación y *violación* de la otra potencia, igualmente legítima, y asimismo incurren por tanto en *culpa* en y por su eticidad" (HEGEL, 2011, p. 857).

Hegel considera que estos conflictos son necesarios en la medida que ellos nos permiten superar el *estado inactivo* de la sustancia ética, concebida como una totalidad de relaciones y potencias particulares que, precisamente, se tornan concretas en la contraposición. La colisión, empero, revela la unilateralidad de las fuerzas espirituales que se enfrentan. Aquella unilateralidad es la expresión de su realidad efectiva (HEGEL, 2011, p. 857). Antígona invoca las leyes eternas de los dioses, Creonte exige la incondicional observancia de su decreto. El filósofo arguye que, siendo importante como la colisión para caracterizar el espíritu trágico, no lo es menos la potencial *solución* del conflicto, de modo que desde las fuerzas en pugna pueda generarse alguna forma de reconciliación que restaure la universalidad concreta que constituye el mundo ético clásico.

La acción que pone de manifiesto una de las potencias espirituales revela, asimismo, la culpa del agente que la lleva a cabo. La culpa está asociada a la unilateralidad de la acción y las potencias éticas que representa. Tal acción se

contrapone a otra fuerza espiritual —por ejemplo, la ley humana— produciendo la convulsión del mundo ético. Como Hegel sugiere en la *Fenomenología*, solo las piedras son inocentes, pues no actúan. El héroe trágico debe asumir la responsabilidad respecto de sus decisiones y de todas sus consecuencias para la vida propia y ajena; tanto de aquellas que el agente puede avizorar como las que resultan imprevisibles. A juicio del autor, el efecto trágico de la culpa implica la anulación de la individualidad. "Un sufrimiento verdaderamente trágico fulmina a los individuos actuantes solo como consecuencia de su propio acto, tan legítimo como culpable por su colisión, del que deben también responder con todo su sí mismo" (HEGEL, 2011, p. 858).

Hegel es enfático en señalar que el adecuado desenlace del conflicto trágico consiste en el logro de un proceso de reconciliación al interior del mundo ético. Las potencias éticas se hacen reales por medio de la individualidad y del carácter de los agentes que las invocan y las despliegan en el espacio común. La contraposición les otorga realidad efectiva y objetividad a estas fuerzas espirituales. El conflicto remece la comunidad; sin embargo, ella debe subsistir como un sistema de instituciones fundadas en el reconocimiento recíproco. Esta tesis constituye el motor mismo de la historia del espíritu en la *Fenomenología*.

Dos siglos después de Hegel, nuestra fe en las posibilidades de una reconciliación así concebida se ha debilitado considerablemente. Hegel elevó el sentido trágico a principio epistémico, pues lo convirtió en un factor estructurante de su sistema filosófico. Se trata de una decisión que probablemente no podemos suscribir el día de hoy. No obstante, Hegel recuperó para la filosofía práctica —contra la opinión de la moral moderna— la convicción de que el discernimiento de los conflictos trágicos constituye el gran hallazgo del trabajo de la razón práctica. La complejidad de tales conflictos torna en problemática la aspiración al logro de una reconciliación que pretenda desconocer las dificultades y el dolor que suelen acompañar a tales conflictos.

## Bibliografía

ARISTÓTELES (1953), *Retórica*, traducción de Antonio Tovar, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

ARISTÓTELES (1991), *Poética*, traducción de Ángel J. Cappelletti, Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.

ESQUILO (1986), “Agamenón”, en: *Tragedias*, traducción de Bernardo Perea Morales, Madrid: Gredos.

SCHILLER, F. (1990), *Kallias; Cartas sobre la educación estética del hombre*, traducción de Jaime Feijóo y Jorge Seca, Barcelona: Anthropos.

SÓFOCLES (1981), *Antígona*, en: *Tragedias*, Madrid: Gredos.

HEGEL, G.W.F. (1958), *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires: Hachette.

HEGEL, G.W.F. (1986), *Fenomenología del espíritu*, México: FCE.

HEGEL, G.W.F. (2011), *Lecciones sobre la estética*, Madrid: Akal.

# VI

# HEGEL Y EL ARTE / HEGEL E A ARTE / HEGEL AND ART

# Between Roses and Camels.
# Hegel's Aesthetics in the Context of the Artworld and Art History

 https://doi.org/10.36592/9786554600750-18

*Francesca Iannelli*

*Università degli Studi di Roma Tre*

francesca.iannelli@uniroma3.it

**Abstract**

The main aims of the present paper are a) the investigation of Hegel's persistent, vital engagement with the art and artists of his time, which matured his "concrete" Philosophy of Art; b) the consideration of Hegel's Aesthetics as a scientific discipline; c) the exploration of the approximations and the resistances between Philosophy of Art and Art History, as well as the diverse constellation of art historians who have engaged with Hegel's Aesthetics: from his Berlin listeners to his most brilliant 20th- and 21st-century interpreters; d) the evaluation of resonances in the contemporary Artworld of themes and figures of Hegel's Aesthetics and Philosophy, bringing about a dialogue between past and present.

## 1. Introduction

In his famous *Story of Art*, Ernst Gombrich says that there is no art, but only artists; the History of Art is therefore a history of artists (GOMBRICH, 1950, p. 5), as Vasari had already claimed in the *Vite*. In Hegel's system, instead, there are no artists; in contrast, one could say, slightly exaggerating, there is only art. In fact, in his *Lectures on Aesthetics* Hegel hardly mentions great sculptors like Phidias, Michelangelo or Bernini, great painters like Leonardo da Vinci, Rafael or the Carracci brothers, or musicians like Handel, Mozart or Gluck (HEGEL, 2015). Even more filtered and selective is the direct reference to great living artists of his time.

Moreover, it is obvious that his interest does not concern their individual personalities, that is, not their biographies, the anecdotes, the curiosities, etc., but their achievements in cultural history and their contribution to the intellectual *Bildung* of humanity. In this sense, a parallelism with World History is clearly discernible, for which the cosmic-historical individual is at the service of the spirit of the age and also puts his passion, transformed into energy, at the service of art as fuel for the creation of great works.

What Hegel seems to neglect in his system, however, is largely compensated in the course of his life by establishing relationships with many artists of his time, for example with the painters and respected restorers of the Boisserée collection Christian Philipp Koester, Johann Jakob Schlesinger, and Christian Xeller (NICOLIN, 2015; PÖGGELER, 1983; WECHSSLER, 2011). Among his Berlin acquaintances are the landscape painter Johann Gottlob Samuel Rösel, the sculptors Johann Gottfried Schadow (known for the Quadriga on the Brandenburg Gate), Christian Daniel Rauch (author of the Dürer monument in Nuremberg and the Kant monument in Königsberg) and Christian Friedrich Tieck (first director of the Pergamon Museum from 1830 to 1851[1]). Not to be forgotten, moreover, are the acquaintances with famous singers such as the soprano Pauline Anna Milder-Hauptmann, whom Hegel applauded enthusiastically in Berlin in her role as Antigone and with whom he enjoyed playing whist (VIEWEG, 2019, p. 454), as well as with Henriette Sontag, for whom the Berlin audience, including Hegel, virtually fell into a real fever.

As a sociable person[2], Hegel was thus constantly interested in the cultural, literary, and artistic life of the cities in which he lived or which he visited during his European art journeys. As we know from his son Karl Hegel, his existence oscillated between two realms, that of speculation and that of sociability (NICOLIN, 1970, p. 452), which he knew how to keep together harmoniously, since he found the right register and the appropriate language for the most diverse interlocutors and was thus able to converse with the financier as well as with the housewife, but above all with

[1] See for an in-depth analysis VIEWEG, 2019, p. 554. It is in preparation an English translation to be published in late 2023 with Stanford UP.
[2] See the testimony of Karl Hegel in NICOLIN, 1970, p. 452.

the artists (*ibid*., p. 447). As we shall see, artists more or less consciously reciprocate this attention, in Hegel's time as today!

These few hints alone allow us to understand how intimate the connection between philosophy and life was in Hegel, and that the structure of the scientific system can hardly be fully grasped without considering that its lifeblood comes, in any case, from concrete experience[3]. With an effective metaphor in the Preface to the *Phenomenology of Spirit*, Hegel makes clear that the spirit is not blind, but sees. Hegel explicitly speaks of the "spirit's eyes" (HEGEL, 1980, p. 13; PINKARD, 2000, p. 12), which must be directed neither too high nor too low. This intermediate position of the gaze is the perspective of Aesthetics as a scientific discipline, because the sensuous with which it is concerned is not idealized but "spiritualized" (HEGEL, 2015, p. 236), since Hegel rejects a Platonizing and disembodied view of beauty and art.

In the last *Aesthetics* Lecture of 1828/29, he states: "Philosophy has to do with abstractions, but it is substantial, concrete, and therefore corresponds to effectuality in content" (HEGEL, 2020, p. 913; my translation). In fact, there is a concrete basis for the construction of the Philosophy of Art as a scientific discipline that should not be underestimated, as Hegel himself admits in the Berlin *Aesthetics* Course of 1826 at the end of the section on music, where he explains that his theories are the result of the synergy between reflection on experience and experience itself (HEGEL, 2004, p. 197). So let us start from the latter!

## 2. Experiencing Art

Hegel's relationship to art is at once vital and intimate; he ceaselessly receives the arts, beginning with the much-loved ancient and modern literature in which he has been interested since the Stuttgart period. Stone upon stone then emerges his pantheon of the arts. While for architecture and sculpture, the originals of which were scattered all over the world - often in countries that were hard to reach or that Hegel did not want to reach at all[4] - secondary sources such as illustrations, descriptions,

---

[3] As Ardin Collins notes, "philosophy and experience have the same content; they differ only in form, that is, in the way they are conscious of this content" (COLLINS, 2013, p. 56).

[4] On this, and especially on the non-occurrence of the journey to Italy, cf. IANNELLI, 2019b and IANNELLI, 2023 (in press).

plaster cast, or even a simple immersion in a visual experience as with the Neorama[5] were sufficient, for music and painting a direct reception was irreplaceable. For Hegel's preoccupation with music, we find the first traces of it in Bern, while in Frankfurt and later especially in Heidelberg (thanks to Anthon Friedrich Justus Thibaut) his liking increases and finally becomes a great preference in Vienna and Berlin (OLIVIER, 2003). The same is true of painting, which first aroused his interest in Nuremberg (1808-16) and then broadened in Heidelberg (1816-18) through an in-depth knowledge of the collection of the brothers Melchior and Sulpiz Boisserée. This collection, although focused on Nordic painting, represented for Hegel a particular aesthetic attraction, as if it were a kind of fundamental history of Christian painting[6]. In the Nuremberg period (1808-16), Hegel was stimulated in many ways, intellectually and artistically, as Klaus Vieweg has masterfully shown (VIEWEG, 2019, pp. 356-359) —also thanks to the aesthetic enjoyment of Pommersfeld's rich collections of paintings— which is why we can see here the first rudimentary formulation of the encyclopedic system that was first tried out in the gymnasium Lectures, then flowed into the *Encyclopedia* of 1817, and developed its strong impact in the Heidelberg and Berlin *Lectures on the Philosophy of Art*.

The fact, then, that the system of the arts was conceived only at maturity is due to the fact that the land of empiricism is a fundamental condition for the existence of the fine heavens of the system. If philosophizing without a system cannot guarantee a scientific result, then philosophizing about art without seeing art also means erecting an empty, soulless edifice that collapses at the first breath of wind. For this reason, it can never be emphasized enough how insatiable Hegel was for art and that his participation in the artistic life of his time was anything but a pastime for him[7], since his "konkrete Philosophie der Kunst" (PÖGGELER, 2011a, p. 313), was

[5] A kind of panorama on a cylindrical surface depicted the interior of an architectural building, animated by the presence of figures that gave life to the spectacle.

[6] As Pöggeler asserts in the essay *Hegel und die Geburt des Museums* (2011a, p. 308). The direct and in-depth examination of this collection of pictures took place in Heidelberg, but already in Nuremberg the encounter with an experienced collector such as Sulpiz Boisserée caused Hegel to expand his horizons and knowledge of art enormously (VIEWEG, 2019, p. 358).

[7] Incidentally, there are numerous anecdotes about this "aesthetic bulimia", among them primarily the one spread by Theodor Mundt that Hegel, as soon as the bell rang for the end of the lecture, left the Berlin University head over heels in order not to miss the beginning of Gluck in the nearby opera house (NICOLIN, 1970, p. 301).

being worked out day by day and whose foretaste he had on the tip of his tongue, so to speak, long before the Berlin years of his fame.

It is then almost inevitable that this fermenting spirit of concreteness also penetrates into the realm of the scientific treatment of beauty, to the point of ripping the curtain of aesthetic speculation here and there. These are not radical openings, but of small tears in the stuff that envelops the speculative theater, which appear from time to time when the aesthetic pressure of the present is felt, as in the case of Angelica Catalani. The name of the world-famous soprano (1780-1849), who played a prominent role in the musical scene and in the salons of the time[8], also finds its way into the system. Hegel had not only had the pleasure of hearing her in three concerts (SCHNEIDER, 1984)[9], but also to meet her in the salons of the families Beer and Parthey (VIEWEG, 2019, p. 551)[10] and he followed with great attention her foreign tours in the press[11].

Although a scientific treatment should be ensured by an aseptic environment, the voice of this opera star breaks into the speculative theater of Aesthetics, where it praises Hegel precisely in the course of *Lectures on Aesthetics* of 1820/21, creating a brilliant interweaving of Italian painting, music and literature, which meant to him "Heiterkeit als Friede", "für sich seyende Seeligkeit und Liebe" and "Selbstgenuß" (HEGEL, 2015, p. 163).

It is interesting to note, however, that the contemporary artists are never mentioned in Hegel's Lectures as stars of the artistic sky, but as representatives of an aesthetic-artistic tendency or of a national peculiarity, as it is in the case of Catalani, whose voice seems to rise above finitude, as it is in the case of the greatest Italian painters and poets, like Dante, who give us an echo of the for itself "seyende Seeligkeit und Liebe" (HEGEL, *Ibídem*) even in pain and hellish damnation.

---

[8] It should be remembered that Angelica Catalani was invited to England in the 1820s to attract the masses to classical music at festivals (MCGUIRE, 2014). For the main outline of Angelica Catalani's biography, see OLIVIER, 2003, pp. 68-72, and SERRAVEZA, 2015.

[9] In 1816, 1819, and 1827, Catalani was a guest in Berlin. When Hegel heard her in the fall of 1819, the singer performed pieces by Sacchini and Guglielmi as well as by Lafont, Sampieri, and Portogallo. Later, in 1827, Hegel had the honor of hearing her in a private concert during a legendary banquet at Beer's house. More on this in SERRAVEZZA, 2015, pp. 96-98.

[10] On Hegel and the women of his time, see my "Hegel's Constellation of the Feminine between Philosophy and Life. A tribute to Dieter Henrich's *Konstellationsforschung*" (IANNELLI, 2021).

[11] For example, in *The morning chronicle* of March 10, 1826, from which Hegel notes in English the ecstatic report of Catalani's performance at the Teatro Valle in Rome (HEGEL, 2013, pp. 116-117).

Thus, the pictorial works, the vocal performances, and the poetic expressions are admirable and comparable to "form[s] [...] of another spring [...], roses blooming at the same time in the sky" (HEGEL, 2015, p. 164), which reminds us of the eternal spring of youth that Winckelmann recognized in his *Geschichte der Kunst* in the masterful Apollo of the Belvedere: an ideal of masculine youth, in which he already saw a perfect synthesis in the *Gedanken*: "That which nature, the mind, and art was capable of producing lies there for all to see" (WINCKELMANN, 1885, p. 18). The difference is that the springtime of which Hegel speaks is not an eternal idealization, but rather a kind of "stabilization" achieved through the spirit. Hegel's *Aesthetics* thus becomes a kind of imaginary gallery of spiritualized works and "invisible" (IANNELLI, 2019a) or semi-visible artists who arouse his interest, not because they are world-famous, but because they shape the aesthetic sensibility, the values of a nation, an epoch, or an artistic movement.

On the other hand, since Aesthetics functioned as a substitute for politics during the reign of Frederick William III of Prussia (1797-1840), socio-political references are not absent when the name of an artist is explicitly mentioned in the scientific system, especially when it is a woman, a "*prima donna*" like Catalani. In this context, female stars of the art scene as influential public figures also exercised an obvious political "soft power"[12] through their presence or absence in European capitals, salons and international festivals. The Catalani, moreover, is one of the very few women Hegel mentions in the Lectures on Aesthetics during her lifetime (and who is not mentioned in H.G. Hotho's publication of *Aesthetics* in 1835-38;1842)[13]. With

---

[12] During the revolutionary period, Angelica Catalani performed at the Teatro Argentina in Rome in the leading role in Giuseppe Mosca's *Ifigenia in Aulide*. On February 9, 1799, the Republican newspaper Monitore di Roma wrote: "The performance [of Mosca's *Iphigenia in Aulis*] was generally astonishing; but above all the first citizen Angelica Catalani distinguished herself. She combines the sweetness of her voice without natural flaw with an infinite attention to detail, an incomparable agility, a vibration of the most powerful singing of a school whose expression, poise, and bravura stand out in all the right places; she gave this people one of those performances that one wants to enjoy again and again" (GIANSANTI, 2014, p. 31; my translation). The opera was subtitled *Ferdinando IV, Conquistatore della Repubblica Romana* and made fun of the king's actions before 1799. Angelica Catalani thus showed herself in favor of the Republicans, as well as later she refused to become a court singer of Napoleon. In fact, she returned to Paris only after his deposition.

[13] Such expressions of Hegel's recognition of the talents of famous women in the Europe of his time are expressed during the Berlin course on the philosophy of art in 1820-21 (HEGEL, 2015, pp. 163 and 181), where Hegel mentions, in addition to the world-famous soprano Angelica Catalani (1780-1849), the contralto Gentile Borgondio (1780-1830), who was trained in the school of Andrea Costa, performed throughout Europe, and landed in Berlin in the winter of 1821, when Hegel gave his first

his preference for Italian singers or singers trained in the Italian school, Hegel moves in a different theoretical-interpretative horizon compared to the *Aesthetics* published after the sudden death of the master by Hotho, in which a nationalistic, "philoprotestant" taste prevails[14]. This tendency of Hegel's, which has been called "Germanophobic" (OLIVIER, 2003), would later be confirmed when other legendary Italian voices sparked his enthusiastic judgment and admiration for Rossini's humor (WELSCH, 2015); these were the Dardanelli in Vienna and Rosamunda Benedetta Pisaroni, who debuted in 1827 at the Théâtre Italien in Paris, where Hegel saw her in Rossini's *Semiramis*.

This long digression thus allows us to conclude that the concreteness of reception is a fundamental element for the scientific treatment of art and beauty. And as much as Hegel tries to keep the centrifugal thrusts of aesthetic experience in check, cracks and fractures appear here and there, giving us a glimpse of subliminal and little-explored artistic constellations that the system tends to keep in the dark in the name of luminous science. But having considered in detail the enormous relevance of aesthetic experience, let us now turn to its scientific systematization.

## 3. Systematizing: Aesthetics as Science

As a necessary moment of the absolute spirit, art for Hegel is neither exhausted in reception nor is it superficial pleasure[15], but rather true absolute content (HEGEL, 2020, p. 933), which offers a precious and irreplaceable opportunity for *Bildung*, no longer content and binding, but still formal as *formelle Bildung* (IANNELLI, 2018). Therefore, in the circle of sciences codified in maturity, there is inevitably also that

---

course on aesthetics. Curiously, H. G. Hotho, auditor of the lectures and then editor of *Aesthetics* (1835-38; 1842), after the master's sudden death in 1831, did not take these female references into account at all in his posthumous edition —which was the reference text of the most important translations of Hegel's *Aesthetics* worldwide in the 19th, 20th, and to some extent still in the 21st centuries— and thus contributed to the reputation of a sexist Hegel, since his edition does not mention living women. This aspect has only recently come to attention (IANNELLI & OLIVIER, 2022) and offers numerous starting points for further investigation.

[14] The judgment on Bach, for example, is quite different, as he is praised in the published *Aesthetics* as an authentic Protestant genius, while Hegel, according to Zelter's testimony to Goethe (GEIGER, 1902, p. 124), considers Bach's music to belong to the past. Moreover, Hegel is extremely critical of Weber, seeing *Freischütz* as the opposite of Italian melody (more on this in OLIVIER, 2003).

[15] In this sense we cannot agree with those interpreters like E. M. Dale, who reduce art to a "temporal human manifestation" and to "a finite sort of thing [...] that can end" (DALE, 2014, p. 205).

"new science" that "emerged from Wolff's school" (HEGEL, 2020, p. 909; my translation), namely Aesthetics, which was drafted by Baumgarten and defined further by Johann Jacob Engel and Johann August Eberhard. Hegel had shown interest in this new discipline since his youth.

However, it is not until Nuremberg that it is evident that Aesthetics, as Hegel understands it, namely as the philosophy of art, is to be clearly distinguished from aesthetics as the "science of sense" (HEGEL, *ibídem*), as Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) conceives it in theory. Nevertheless, Hegel's Philosophy of Art shares with this predecessor its specifically scientific character. In fact, Baumgarten already demanded for Aesthetics, which he defined as *scientia cognitionis sensitivae*, the status of an independent philosophical discipline, because of its "cognitive aim" (NUZZO, 2007, p. 293), or as *gnoseologia inferior* in relation to logic (BAUMGARTEN, 1735; § 115).

Labels aside, Aesthetics in Hegel's sense, i.e., as Philosophy of Art, is by no means a *Zeitvertreib* or "pastime" (HEGEL, 2015, p. 5), but as a scientific discipline it is related to other disciplines, just as every science presupposes another. In fact, Hegel understands philosophy as a circle, in which each science refers back to the others and none exists for itself alone, as he makes clear in the Aesthetics in 1826: "Philosophical science is totality, there is no absolute beginning, [...] philosophy as totality has its beginning everywhere, but it is everywhere also result, it is to be grasped like its content essentially as a circle returning into itself" (HEGEL, 2018, 522; my translation). In other words, Hegel explains in the lecture of 1820/21: "the idea exists only as truth and beauty, which are then in so far one. The beautiful is the true in external existence, in sensuous representation" (HEGEL, 2014, p. 24).

But in the attempt to understand what the true is, the connection between Aesthetics and Logic becomes even clearer: "If we ask, what is the true? we cannot, of course, treat the answer in its entire scope, since this requires an exact coherent knowledge of another philosophical science" (HEGEL, 2015, p. 10). Aesthetics is therefore closely connected with logic (FARINA, 2017). The scientific treatise of the Aesthetics Lectures refers to the systematic justification of art in the *Encyclopedia*. In the Aesthetics Lectures, as Hegel explicitly states, it begins with a "presupposition": "The content of art belongs to another science. In this respect, we begin with a

*Voraussetzung* (presupposition), which lies outside our consideration. Lemmatically we take up the concept. This is the case of all particular sciences of philosophy" (HEGEL, 2020, p. 918; my translation).

In any case, there is a clearly recognizable synergy and circularity between the systematic-encyclopedic and the scientific-phenomenological treatment in the lectures on aesthetics, as Annemarie Gethmann-Siefert states: "System and phenomenon are thus not opposed to each other, so that the systematic conception renders the phenomenological elucidation superfluous, but rather they challenge each other just the other way around" (GETHMANN-SIEFERT, 2000, p. 320; my translation). Indeed, if we want to understand the necessity of the scientific treatment of art in the Lectures, we must refer to the sphere of the absolute spirit in the *Encyclopedia*, in which art has its own necessity (HEGEL, 2018, p. 522), due to its hermeneutic irreplaceability (MEYER, 2018) which therefore explains its systematic persistence and resistance (IANNELLI, 2024).

On the other hand, by defining the field of Philosophy of Art as a philosophical science, Hegel inevitably limits its scope in relation to other approaches to inquiry. In his time, antiquarian connoisseurship was very much in vogue, and in 1820/21 he gives it the label of *Kunstkennerei*, with slight derision because it has no speculative drive. In fact, it says:

> In recent times, art connoisseurship has become very fashionable; on the one hand, it is a pleasant pastime to look at many things, to know what others have thought about them, and to dig up one's historical knowledge about them. It is not our purpose here to get involved in this knowledge of art, but we have only to keep to the essential points of view and their relations to the general idea. (HEGEL, 2015, p. 121; my translation)

What Hegel is particularly concerned with, however, is distinguishing the Philosophy of Art from another discipline that was emerging at the time, namely Art History, which he places alongside the Art Erudition (*Kunstgelehrsamkeit*) in his last Aesthetics Lecture. Both focus on "existing" (HEGEL, 2020, p. 913) and "individual works of art" (HEGEL, 2020, p. 916), and deal with their meaning and nature: "To

appreciate the individual works of art aesthetically, and to recognize external circumstances of these works of art according to the technical side, belonged to Art history and Art erudition (*Kunstgelehrsamkeit*)" (HEGEL, *ibídem*). The History of Art and the Art Erudition (*Kunstgelehrsamkeit*) thus start from the existing, that is, from the concrete dimension, they have "empiricism for a beginning" (HEGEL, 2020, p. 913) and concentrate on the individual art product and the technical peculiarities. Aesthetics as Philosophy of Art, on the other hand, is for Hegel an analysis of the history of ideas, starting from a speculative point of view, since "the art product [is] from the spirit and for the spirit" (HEGEL, 2015, p. 228; my translation). The philosophy of art is therefore "an entirely theoretical reflection on the beautiful, abstracted from the existing" (HEGEL, 2020, p. 913).

The opposite extreme to this art-historical perspective is that of Platonic Aesthetics, which is therefore "an entirely theoretical reflection on the beautiful, abstracted from the existing" (HEGEL, 2020, p. 913; my translation). Aesthetics as Philosophy of Art, on the other hand, is for Hegel a reconciling perspective between these two extremes, that is, a compromise between an excess of empiricism and an excess of abstraction. The Philosophy of Art is thus an analysis of the history of ideas with a speculative point of view, since "the product of art is from spirit and is for spirit" (HEGEL, 2015, p. 228), which, however, does not at all imply that the sensuous dimension is extinguished (HEGEL, 2015, pp. 235-236) or that it trespasses into pure abstraction:

> These are the two opposites: the conception of the particular and the conception of the abstract idea of the beautiful. The proper philosophical concept must be the middle, uniting both without their one-sidedness [...]. The *concrete concept* (italics: FI) alone leads to true principles. (HEGEL, 2020, p. 917)

If, then, "the particular, the existing" is to be seen as the "foundation in the History of Art", while the platonic-like Aesthetics is "abstract reflection on the beautiful" and is not concerned with "the objects [...] in their particularity [...] but in their generality and genus [...]" (HEGEL, 2020, p. 916; my translation), the matter is quite different in the case of Aesthetics as Philosophy of Art which is therefore based on a

fruitful paradigm, precisely because it is "contaminated": namely, that of *konkreten Begriffes*.

Returning, then, to the *divine* Angelica Catalani: although her vocal power —described with extreme admiration by Hegel as "this pure sounding, without secondary sound, the voice of a bird" (HEGEL, 2015, p. 163)— breaks through in the Berlin Lectures on Aesthetics of 1820/21, the legendary Italian artist interests Hegel neither as an individual abstract figure, nor because of the particular timbre, the empirical extension or flexibility of its voice as such, but rather as an ambassador of "serenity as peace", as it runs through the masterpieces of Italian art and gives the viewers of all times the pleasure of a springtime of the spirit. Only with such a universal (but never abstract) vocation, then, can contemporary artists make room for themselves in Hegel's scientific treatment of art.

**4. Receiving and resisting: the adopted Daughter and the Berlin Camels**

It is time to address the immense richness and resonance of Hegel's Aesthetics, whose extraordinary wealth of inspiration is contested by many heirs. We therefore fully endorse Michael Squire's judgment that defines Hegel as "the most interdisciplinary thinker to emerge from the modern Western academy" (SQUIRE, 2018, p. 23). Therefore, it is understandable that after Hegel's death his paternity was claimed by so many descendants that he most likely would not have so easily acknowledged during his lifetime. Indeed, Hegel is often and rightly stated as the gray eminence to be glimpsed behind the emerging scientific discipline of Art History. Gombrich refers to him as the "Vater der Kunstgeschichte" (GOMBRICH, 1977, p. 7) in his famous speech on the occasion of the awarding of the *Hegel Prize* in 1977. That there is a Hegelian paternity is probably undeniable, but what is its nature[16]? Is Hegel not rather the social and emotional father of Art History, that is, the one who accompanied the discipline in its first steps in public, only to hand it over to his heirs, and not so much the biological father who fathered it without taking care of it, as Winckelmann was instead? On the other hand, Hegel lovingly allows the discipline of

[16] As Donougho makes clear, Hegel can be considered the father of art history, however not because he wrote one, but because of his hermeneutics of art (DONOUGHO, 2007, pp. 190-191).

art history to grow, along with his other biological children, such as the Philosophy of Art. Which, as it happened in Hegel's own life between Ludwig Fischer and his other children, could only lead to family disagreements and misunderstandings (VIEWEG, 2019, pp. 536-537).

In fact, the history of relations between Philosophy of Art and Art History from Hegel's time to the present is a history of constant approximations and resistances, and also a history of betrayals. It all began in that "learned caravansary" (HEINE, 1986, p. 161), as Heine ironically called the heterogeneous audience of the famous Berlin lectures. Suffice it to recall that among Hegel's direct students and among his occasional listeners at the University of Berlin there were many prominent personalities who were to play an important role between the 1830s and 1870s, and that he himself, with his systematic-phenomenological reflections, but also with his acquaintances, for example with von Rumohr [17], indirectly contributed to the conception of the Berlin Museum without explicitly participating in the heated discussions that flared up around the project (WEGNER, 2011, p. 85). In fact, the *Altes Museum* was opened in the summer of 1830, on August 3 to be precise, after a veritable museum dispute of opinions that led to the resignation of the antiquarian Alois Hirt. However, there is no question that, despite all the tensions, it was a *Sternstunde* (magic moment) for the culture of the time (HAMLIN, 2011, p. 119), also because the works exhibited were grouped by schools due to an innovative decision, i.e., the arrangement of the pictures was according to historical criteria (HAMLIN, 2011, p. 127). Certainly Hegel appreciated this decision (PÖGGELER, 2011b, p. 112), even if he, probably because of his friendship with Hirt —who had led the museum commission until his stormy resignation in April 1829— did not comment publicly, since the original conception supported by Hirt, namely to understand the museum as an educational place for visitors, which would also have allowed copies of masterpieces, was not maintained by the front of his opponents (Humboldt, Waagen and von Rumohr) by all means (WEGNER, 2011, pp. 81-82). Despite his discretion, Hegel himself remained an irreplaceable part of Berlin society; what he said or did not say made headlines in any case. As Heine writes, the camels gathered around the

[17] On the other hand, Hegel himself wanted to learn from the art connoisseur von Rumohr (PÖGGELER, 2011b, p. 108).

“fountain of hegelian wisdom”, knelt down, allowed themselves to be loaded with “precious pouches of wisdom”, and then moved on through the Brandenburg sandy desert (HEINE, 1986, p. 161).

Among these initially very faithful Berlin camels, one exceptional listener, Heinrich Gustav Hotho (1802-1873), should be remembered above all, who attended the Aesthetics Lecture in both 1823 and 1826, only to become known —for good or ill— as the (unfaithful) editor of the *Lectures on Aesthetics* (1835-38 and 1842). Since 1832, Hotho was assistant to Gustav Friedrich Waagen, i.e., the first director of the Picture Gallery (*Gemäldegalerie*) of the newly founded Berlin Museum, and since 1833 he was Hegel's successor as lecturer on Aesthetics at the Berlin University (where he gave a total of 8 lectures until 1839-40), having been appointed *Extraordinarius* in 1829 (ZIEMER, 1994, p. 269).

Now the discipline adjacent to the Philosophy of Art, namely Art History as “Erkenntniß des Kunstwerks” (HEGEL, 2020, p. 916), which was certainly significant for Hegel but equally certainly not all-encompassing, becomes the culmination of the aesthetic system in Hotho, who in 1833 concluded his first Lecture on Aesthetics after treating the arts precisely with Art History (HOTHO, 2004, pp. 171-177; IANELLI, 2022). Like other Hegelian camels —one thinks of Vischer—, Hotho drinks from the well of Hegelian wisdom, only to exchange the contents of the hoses on the way in the Brandenburg desert. Just like Vischer, Hotho is convinced that he must complete what the master left unfinished, but without having the courage to take responsibility for the speculative betrayal (IANNELLI, 2010).

Another camel who had already drunk from the Hegelian fountain of wisdom in Heidelberg was Gustav Friedrich Waagen (PÖGGELER, 1995), first professor of Art History at the University of Berlin and first director of the Picture Gallery (*Gemäldegalerie*). In 1822, he himself gave Hegel a dedicatory copy of his book *Über Hubert und Johann van Eyck*, with which he qualified for membership in the Museum Commission that was concerned with the museum construction in Berlin. Waagen got into a heated dispute with Hirt, but then quickly went his own way and, as Pöggeler states, “developed from his romantic beginnings into a connoisseur of art. Thus, he had to enter into an opposition with the Hegelians, who interpret the History of Art speculatively [...]” (PÖGGELER, 2011b, 113).

Other camels virtually returned to the Hegelian caravanserai after Hegel's death in the course of the second half of the nineteenth century; among them: Burckhardt, Riegl, Dvorak, and Wölfflin. Admittedly, they gradually accelerated their gait until they turned into galloping horses and, in the twentieth century, downright raging bulls. An example of this chameleon-like transformation is certainly offered by Gombrich himself, but in some respects also by Arthur C. Danto. It was precisely Gombrich, who rightly defined himself as "a runaway Hegelian" (GOMBRICH, 1984, p. 59)[18] who crowned Hegel the father of art history for his efforts to create a "universal history of art" (GOMBRICH, 1977, p. 8), only to dethrone him and accuse him of speculative historicism that devoured artists in the name of spirit and history. Danto, on the other hand, graciously draws from the Hegelian wellspring of wisdom and then declares himself, not without quiet irony, in the preface to *Beyond the Brillo Box* (1992) to be born again Hegelian. However, this brilliant "born again Hegelian" (DANTO, 1992, p. 9) tends to project onto Art History the unsettling specter of the end and a cutting logic that points straight to 1964 as the year of the Pop Revolution, whereas Hegel instead saw Art History as a history of endless dissolutions. Danto thus takes a shift in the past character of art of its highest possibility to the end of the art historical narrative, which he justifies by the spread of artistic pluralism: He starts with the "deep discontinuity" introduced by Pop Art, especially by Andy Warhol in the 60s and "revolutionized art as such" (DANTO, 2009, p. 48).

In recent years, we have returned to Hegelian thought with considerable interest, going beyond the cliché of the metaphysical Hegel spread by Gombrich. The fresh wind that has stirred Hegel scholarship in the aesthetic field in the last quarter century[19], has provoked a redefinition of the principles of Hegel's philosophy of art — especially of its alleged classicism (GETHMANN-SIEFERT, 1998, p. CX-CXI; IANNELLI,

[18] On this see also SUMMERS, 2022.

[19] This refers to the "philological turn" that has gradually renewed Hegelian aesthetics scholarship worldwide —from Italy to Korea, from Spain to America— following the publication of single manuscripts of the listeners of the four lectures (1820-21, 1823, 1826, 1828/29), from 1995 to the present day, in which a new manuscript by F. W. Carovè's from Heidelberg was found in summer 2023 by Klaus Vieweg. The translation of these manuscripts into the various languages has then contributed —more or less subliminally— and will continue to contribute to deconstructing an image of Hegel's aesthetics that appeared monolithic and stereotypical for some 150 years. For more on the reception of aesthetics in France and Italy, see IANNELLI & OLIVIER, 2020.

2007, pp. 89-123)— and has also called for a "recent return to Hegel" (ALDOURI, 2018, p. 1) by art historians.

Nonetheless, there remains a certain distrust in contemporary World Art History of Hegel as a founding "father", even though it is obvious that many contemporary trends are based on Hegel's aesthetics. They seem to have emerged out of nowhere, from Visual Studies to Global Art History. In this sense, there has been no lack in recent years of publications testifying to Hegel's indirect influence on visual culture[20], nor of ambitious attempts at a "re-engagement" of idealism, in search of new hermeneutic principles even where one would not expect them, as in the thought of sexual difference (SUBRIZI, 2020). We can therefore certainly agree with Holly's observation that "there remains something of the Hegelian epistemology in the work of every art historian" (HOLLY, 1984, p. 30).

**5. Deconstructing and hybridizing: Contemporary artists and the vivid legacy of Hegel.**

It is, however, the Artworld, already so beloved and frequented by the historical Hegel, that returns his attention, although it should not be forgotten that philosophers of art also continue to locate Hegelian resonances in a wide variety of contexts, *malgré lui* and *avant la letter* (so e.g., Pippin). In the mid-1960s, for example, Dieter Henrich had already claimed that Hegel's theory of art could serve as a paradigm for a Philosophy of Art that seeks to make the historical present intelligible. A multi-layered art movement such as Cubism could thus have been grasped with some of the principles of Hegel's Aesthetics, especially with the help of the concept of reflexivity (HENRICH, 1979). But Pippin in *After the Beautiful: Hegel and the Philosophy of Pictorial Modernism* (PIPPIN, 2014), also saw the works of Edouard Manet and Paul Cezanne through Hegel's eyes, thus applying Hegelian paradigms to art movements that developed after Hegel's death. The same thing, namely a distinctly Hegelian speculative approach, has been proposed for anti-conformist

[20] For instance, VAN ECK & WINTERS, *2005*.

movements such as Land Art (BRADY, 2007)[21], Arte Povera[22] or Hip Hop[23], tracing the resonances that reach from Hegel's time to the following epochs and describing the evolution of art that took place "after" the historical Hegel and probably does not fully correspond to its original goal, in order to show the possibility of interpreting these results through paradigms already present in his philosophy.

The strongest impact has undoubtedly been the sometimes irreverent engagement of contemporary artists with Hegel's philosophy. Throughout the 19th and 20th, as well as the first two decades of the 21st. artists, musicians, writers and literati sought inspiration in Hegel's philosophy and left traces of it in their work, beginning with painting. Many works are worth mentioning here, from the more enigmatic —such as Magritte's *Hegels Ferien* (1958) and Bok's *Highway to Hegel* (2013)— to the more dialectical, such as Bettie Elghanian's *The Known and the Unknown* from 2019 (Figure 1).



Figure 1: Bettie Elghanian, *The known and unknown*

There is no lack of chameleon-like works such as Anastasia Tetrel's *Exuvie* (2020), which recalls the transformations of the spirit of the Preface to the

[21] Indeed, many critics have labeled land art artists as brutal violators of nature, landscape, and the environment. Brady, on the other hand, seeks to interpret such often-controversial artworks through a dialectical movement à la Hegel. An aesthetic and ecological consciousness could thus be stimulated precisely by some invasive land art works, which are capable of indirectly drawing attention to humans' destructive actions in nature.
[22] Piras argues, for example, that contemporary art should be understood as a "sensory counterpart to philosophical thought", after the dissolutions that have affected it (PIRAS, 2016).
[23] Jim Vernon, for example, sees Hegel's aesthetics and hip hop as mutually illuminating (VERNON, 2018, p. 2).

*Phenomenology*, but also introspective works such as Andrea Volo's *Verdopplung* (2020) to Jonathan Meese's anarchic works such as *Hegel's Portraits* (2021) as Baby, Chief, and Hegel Daddy. But echoes of Hegel can also be found in other arts, from installation art with Dieter Roth's cheeky *Literaturwürste[n]* (1974) to sculpture with Francesca Tulli's bronze piece *Il combattimento n.1* (2021), in which the master-servant dialectic comes back to life in sculptural form to show the interdependence of the two figures going nowhere when one annihilates the other (see Figure 2).



Figure 2: Francesca Tulli, *Il Combattimento n. 1 (The Fight n. 1)*

There were also inputs from the field of performing arts. The project *Tentativo di Dubbio* by the Italian collective Didymos, for example, reflected on the complex relationship between the individual and society with reference to Hegel (IANNELLI & MALAVAI, 2021), confirming Kenneth R. Westphal's impression that Hegel had already arrived, where we want to go (WESTPHAL, 2013, p. 39). It is probably Hegel's theoretical eclecticism, his all-encompassing interest, the spirit of the concrete that animates his system of sciences, that can explain why artists of yesterday and today continue to take up Hegelian suggestions in Hegel's works with the most varied resonances (political, social, pedagogical).

Even street art has been inspired by Hegel's figure and philosophy in recent years: first on the streets of his city, Berlin, where new images showing the

philosopher's face appear from time to time, but also in the eternal city, where Hegel has never been for a number of reasons we cannot recount here: in the courtyard of the Department of Philosophy, Communication and Performing Art at the Italian University Roma Tre is enshrined the mural *Spirit* (Fig. 3) by Manu Invisible, in the background of which the letters of the word SPIRIT are barely visible, albeit on a huge scale, to remind us of the need that "The power of the spirit [...] is only as great [as] its expression" and should find itself even in extreme (cultural, temporal, spatial) strangeness.




Bild 3: *Spirit* (2020) by Manu Invisible, 40x8,5 m, Siloxan-Acryl und Spray. Photo @ Stefano Antonelli 2020

Let it also be here considered the explicit presence of Hegel in music. Who could forget the last anti-melodic album dedicated to Hegel by the famous Italian pop star Lucio Battisti in 1994, with the song dedicated to the cradle of German idealism, *Tübingen*. But the interest of musicians does not stop there, it continues until the love-song in *sadomaso* style of the Californian women Kegels for Hegel in 2011. But there was also no lack of explicit references to the "absolute spirit" by musicians like the pianist Vladimir Stoupel (STOUPEL, 2020) and philosophers like Kenneth R. Westphal[24], who found Hegelian echoes in both classical music and blues music.

[24] I refer to the lecture *Hegel & World-Historical Art: Miles Davis in Berlin, October 29, 1983*, given by Kenneth R. Westphal at the Humboldt College "For Sense is this Wonderful Word": Hegel and the Aesthetic, organized by Alberto L. Siani, at the University of Pisa in March 2023.

However, it is in Literature that the most significant approaches to and engagements with Hegel's philosophy took place and continue to this day. To name but a few: *Crime and Punishment* (1866) by Fyodor Mikhailovich Dostoevsky (JONES, 1971), *Peer Gynt. A Dramatic Poem* (1867) by Henrik Ibsen (GJESDAL, 2020), Hegel parodies such as the one by Thomas Carlyle, *Sartor Resartus* (1883), the story *Lord and Servant* (1895) by Tolstoy (KATSMAN, 2021), Rainald Goetz's *Cataract* (1993), Wilhelm Genazino's *The Cashiers* (1998), Thomas Hettche's *Peacock Island* (2014), and Francesco Baucia's *La notte negli occhi* (2020). On the other hand, there has been no lack of attempts to investigate modern and contemporary literature, and in particular the novel that resists its end, from a Hegelian perspective, such as Francesco Campana, who reflects on the end of literature through a hermeneutic proposal that he derives from Hegelian philosophy, by removing rigid temporal boundaries and projecting Hegel into the future in spite of himself, convinced that in Hegelian philosophy there are evergreen keys to interpretation and suggestions that will be valuable and fruitful far beyond the temporal reference horizon of historical Hegel (CAMPANA, 2019).

## 6. Conclusions

This brings us to the end of this paper, and we are confronted with a paradoxical situation. Artists, who, strictly speaking, find a legitimate place only when they nestle in the cracks of Hegel's scientific theory of aesthetic speculation, still seem to be able to perceive that spirit of the concrete from which Hegel's scientific treatment of Aesthetics feeds, and to make it come alive in an age like ours, which is becoming increasingly intellectual and disembodied. This concreteness of Hegel's Philosophy of Art, on the other hand, with some significant exceptions, such as Otto Pöggeler, has often been denied by both philosophers and art historians, who have accused Hegel of being an abstract metaphysician.

On the other hand, we can state that Hegel has no lifeless vision of science, not to mention of Philosophy of Art as a scientific discipline. Already in the Heidelberg lecture *Naturrecht und Staatswissenschaft* he declares: "Science is not merely this general abstract faith, but the closer cognition" (HEGEL, 2014, p. 209). We could take

up here the beautiful metaphor from the *Preface* to the *Phenomenology*, in which Hegel compares science to a crown (HEGEL, 1980, p. 15), and add that in the case of Aesthetics it is a crown of flowers, but not perishable flowers, nor artificial or ideal flowers, but those flowers of "another spring" of which Hegel speaks in his *Lectures on Aesthetics* when he tells of paradigmatic artists like the *divina* Angelica, whose works are like roses that no longer grow old, because the spirit of human culture dwells in them. These roses are the eternal sigil of Hegel's concrete Philosophy of Art, whose fragrance we still seem to feel in the distance, suggesting that Slavoj Žižek may not be entirely wrong when he says that the 21st century will be a Hegelian one (ŽIŽEK, 2020).

**Bibliography**

ALDOURI, H. (2018), "Search for a method: A reassessment of Hegel's dialectic in art history", in: *Journal of Art Historiography*, 20, pp. 1-25.

BAUMGARTEN, A.G. (1735), *Meditationes de nonnulis ad poema pertinentibus*, Halle.

BRADY, E. (2007), "Aesthetic Regard for Nature in Environmental and Land Art", in: *Ethics, Place & Environment*, 10 (3), pp. 287-300.

CAMPANA, F. (2019), *The End of Literature, Hegel, and the Contemporary Novel*, Chaim: Palgrave McMillan.

COLLINS, A.B. (2013), "The Introduction to the system", in: A. De Laurentiis & J. Edwards (eds.), *The Bloomsbury Companion to Hegel*, London: Bloomsbury, pp. 55-70.

DALE, E. M. (2014), *Hegel, The End of History, and the Future*, Cambridge: Cambridge University Press.

DANTO, A.C. (1992), *Beyond the Brillo Box. The Visual Arts in Post-historical Perspectives*, New York: University of California Press.

DANTO, A. C. (2009), *Andy Warhol*, New Haven/London: Yale University Press.

DONOUGHO, M. (2007). "Art and history: Hegel on the end, the beginning, and the future of art", in: S. Houlgate (ed.), *Hegel and the Arts*, Evanston: Northwestern University Press, pp. 179-215.

FARINA, M. (2017), "Il giudizio e la vita. Sulla logica dell'estetica di Hegel", in: *Estetica. Studi e Ricerche*, 2, pp. 363-390.

GEIGER, L. (ed.) (1902), *Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter,* Bd. III, Leipzig: Reclam.

GETHMANN-SIEFERT, A. (1998), "Gestalt und Wirkung von Hegels Aesthetik", in: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst (Nachschrift Hotho), 1823,* Hamburg: Felix Meiner, pp. XV-CCXXIV.

GETHMANN-SIEFERT, A. (2000), "Die Kunst (§§ 556-563)", in : H. Drüe et al. (eds.), *Hegels "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" (1830)*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 317-374.

GIANSANTI, A.P. (2014), *Angelica Catalani la cantatrice dei re*, Ancona: Affinità Elettive Edizioni.

GJESDAL, K. (2002), *The Drama of History: Ibsen, Hegel, Nietzsche*, Oxford: Oxford University Press.

GOMBRICH, E.H. (1950), *The Story of Art*, London: Phaidon.

GOMBRICH, E.H. (1977), *Hegel und die Kunstgeschichte, Hegel-Preis-Reden,* Stuttgart: S. Fischer.

GOMBRICH, E.H. (1984), "The Father of art History: A Reading of the *Lectures on Aesthetics* of G.W.F. Hegel (1770/1831)", in: *Tributes: Interpreters of Our Cultural tradition*, Ithaca NY: Cornell University Press, pp. 51-69.

HAMLIN, C. (2011), "Philosophie der Kunst, Kunstmuseum, Kunstwissenschaft: Die Stadt Berlin um 1830 und danach", in: *A. Gethmann*-Siefert, B. *Collenberg*-Plotnikov & E. Weisser-Lohmann (eds.), *Kunst als Kulturgut*, *Bd. III: Musealisierung und Reflexion,* München: Wilhelm Fink, pp. 119-140.

HEGEL, G. W.F. (1980), *Phänomenologie des Geistes [1807]*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 9, ed. by W. Bonsiepen & R. Heede, Hamburg: Felix Meiner.

HEGEL, G.W.F. (2004), *Philosophie der Kunst oder Aesthetik. Nach Hegel im Sommer 1826. Mitschrift Kehler*, ed. by A. Gethmann-Siefert & B. Collenberg-Plotnikov (in collaboration with F. Iannelli & K. Berr), München: Wilhelm Fink.

HEGEL, G.W.F. (2013), "Exzerpte und Notizen (1809—1831)", in: *Gesammelte Werke*, Bd. 22, ed. K. Grotsch, Hamburg: Felix Meiner.

HEGEL, G.W.F. (2014), "Vorlesungen über die Philosophie des Rechts I", in: *Gesammelte Werke*, Bd. 26.1*: Kollegien der Jahre 1817/18, 1818/19, 1819/20*, ed. D. Felgenhauer, Hamburg: Felix Meiner.

HEGEL, G.W.F. (2015), "Vorlesungen über die Philosophie der Kunst I", in: *Gesammelte Werke*, Bd. 28.1: *Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1820/21 und 1823*, ed. N. Hebing, Hamburg: Felix Meiner. En. transl. of the Aesthetics Course of 1823 by Robert Brown, Oxford: Clarendon Press 2014.

HEGEL, G.W.F. (2018), "Vorlesungen über die Philosophie der Kunst", in: *Gesammelte Werke*, Bd. 28.2: *Nachschriften zum Kolleg des Jahres 1826*, ed. N. Hebing y W. Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner.

HEGEL, G.W.F. (2020), "Vorlesungen über die Philosophie der Kunst", in: *Gesammelte Werke*, Bd. 28.3: *Nachschriften zum Kolleg des Wintersemesters 1828/29*, ed. W. Jaeschke & N. Hebing, Hamburg: Felix Meiner.

HEINE, H. (1986), "Reisebilder, Vierter Theil, Italien, Die Stadt Lukka", in: *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, Band 7.1, ed. M. Windfuhr, Hamburg: Hoffmann und Campe.

HENRICH, D. (1979), "Art and Philosophy of Art Today: Reflections with Reference to Hegel", in: R.E. Amacher & V. Lange (eds.), *New Perspectives in German Literary Criticism*, Princeton: Princeton University Press, pp. 107—133.

HOLLY, M.A. (1984), *Panofsky and the Foundations of Art History*, Ithaca: Cornell University Press.

HOTHO, H.G. (2004), *Vorlesungen über Ästhetik oder Philosophie des Schönen und der Kunst*, *Berlin 1833. Nachgeschrieben und durchgearbeitet von Immanuel Hegel*, ed. B. Collenberg-Plotnikov, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

IANNELLI, F. (2007), *Das Siegel der Moderne*, München: Wilhelm Fink.

IANNELLI, F. (2010), "In den Grenzen des Schönen: Friedrich Theodor Vischers frühe Rezeption der Hegelschen Aesthetik", in: B. Potthast & A. Reck (eds.), *Friedrich Theodor Vischer. Leben - Werk — Wirkung,* Heidelberg: Winter, pp. 253-263.

IANNELLI, F. (2018), "Die Kunst der ästhetischen Bildung bei Hegel", in: Th. Oehl & A. Kok (eds.), *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, Leiden-Boston: Brill, PP. 481-503.

IANNELLI, F. (2019a), "Das souveräne Werk, der objektive Künstler und wir", in: *Hegel-Jahrbuch* 2019, 1, pp. 420-427.

IANNELLI, F. (2019b), "Projektionen, *Annäherungen*, Verklärungen und Abschiede. Winckelmann und Hegel über Italien als Land der Kunst", in: F. Iannelli, F. Vercellone & K. Vieweg (eds.), *Hegel und Italien — Italien und Hegel. Geistige Synergien von Gestern und Heute*, Milano: Mimesis, pp. 21-39.

IANNELLI, F. & A. P. OLIVIER (2020), "Translating Hegel's *Aesthetics* in France and Italy: a comparative Approach", in: *Verifiche,* XLIX (1-2): *Hegel and/in/on translation* (ed. S. Hrnjez & E. Nardelli), pp. 203-225.

IANNELLI, F. (2021), "Hegel's Constellation of the Feminine between Philosophy and Life. A tribute to Dieter Henrich's *Konstellationsforschung*", in: S. Achella, F. Iannelli, G. Baptist, S. Feloj, F. LiVigni, C. Melica (eds.), *The Owl's Flight. Hegel's Legacy to Contemporary Philosophy*, Berlin/Boston: De Gruyter, pp. 239-255.

IANNELLI, F. & F. MALAVAI (eds.) (2021), *With Hegel in the XXI century A philosophical Exhibition, Roma: Artemide.*

IANNELLI, F. (ed.) (2022), "*Friedrich Theodor Vischer zwischen Hegel und Hotho. Edition und Kommentar der Notizen Vischers zu Hothos Aesthetikvorlesung von 1833", in: Hegel-Studien, 37, pp. 11-58.*

IANNELLI, F. & A.-P. OLIVIER (2022), "En traduisant Hegel. Traducendo Hegel. Aesthetic theory and/in Translation practice", in: *Studi di estetica*, L (1), pp. 157-197.

IANNELLI, F. (2023, in press), "From the Grand Tour to the Virtual Tour. Dreaming of the classical between past and present", in: M.-L. Zovko & J. Dillon (eds.), *Tourism and Culture in Philosophical Perspective*, New York: Springer.

IANNELLI, F. (2024, in press), "Dem Ende widerstehen. Zu einer Ästhetik des Widerstands bei Hegel", in: *Hegel-Jahrbuch* 2022, ed. by Miriam Gerhard, Brady Bowmann, Jure Zovko.

JONES, M. (1971), "Some Echoes of Hegel in Dostoyevsky", in: *Slavonic & East European Review, vol.* 49 (117), pp. 500-520.

KATSMAN, A. (2021), "Instituting Love: Tolstoy and Hegel", in: *Odradek. Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics, and New Media Theories*, 7, 1, pp. 130-163.

MCGUIRE, Ch.E. (2014), "John Bull, Angelica Catalani and Middle-Class Taste at the 1820s British Musical Festival", in: *Nineteenth-century music Review*, 11 (1), pp. 3-31.

MEYER, Th. (2018), "Philosophie als Institution? Zwischen dem 'noch nicht' und dem 'nicht mehr'", in: Th. Oehl & A. Kok (eds.), *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, Leiden-Boston: Brill, pp. 581-599.

NICOLIN, G. (ed.) (1970), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Hamburg: Felix Meiner.

NUZZO, A. (2007), "Hegel´s 'Aesthetics' as Theory of Absolute Spirit", in: K. Ameriks & J. Stolzenberg (eds.), *Ästhetik und Philosophie der Kunst / Aesthetics and*

*Philosophy of Art (Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus, 4)*, Berlin/New York: De Gruyter, pp. 288-307.

OLIVIER, A. P. (2003), *Hegel et la musique: de l'expérience esthétique à la spéculation philosophique,* Paris: Librairie Honoré Champion.

PINKARD, T. (2000), *Hegel*: *A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.

PIPPIN, R. (2014), *After the Beautiful. Hegel and the Philosophy of Pictorial Modernism*. Chicago: Chicago University Press.

PIRAS, A. (2016), "Hegel's 'End' of Art and Arte Povera", in: *Verifiche*, XLV (1-2), pp. 273-296.

PÖGGELER, O. (1983), "Der Philosoph und der Maler. Hegel und Christian Xeller", in: A. Gethmann-Siefert & O. Pöggeler (eds.), *Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels* (*Hegel-Studien*, 22), pp. 351-379**.**

PÖGGELER, O. (1995), "Kennerschaft versus Philosophie: Waagen und die Hegelianer", en: *Jahrbuch der Berliner Museen*, 37, pp. 33-38.

PÖGGELER, O. (2011a), "*Hegel und die Geburt des Museums*", in: *A. Gethmann-*Siefert, B. *Collenberg*-Plotnikov & E. Weisser-Lohmann (eds.), *Kunst als Kulturgut, Bd. I: Die Sammlung Boisserée,* München: Wilhelm Fink, pp. 301-315.

PÖGGELER, O. (2011b), "*Hegel* und der Berliner *Museumsstreit*", in: *A. Gethmann-*Siefert, B. *Collenberg*-Plotnikov & E. Weisser-Lohmann (eds.), *Kunst als Kulturgut*, *Bd. III: Musealisierung und Reflexion, op. cit.,* pp. 99-117.

SCHNEIDER, H. (1984), "Neue Quellen zu Hegels Aesthetik", in: *Hegel-Studien*, 19, pp. 9-44.

SERRAVEZZA, A. (2015), "Hegel e Angelica Catalani", in: *Musica/Realtà*, 108, pp. 87-113.

SQUIRE, M. (2018), "Hegel and art history", in: M. Squire & P.A. Kottman (eds.), *The Art of Hegel's Aesthetics. Hegelian Philosophy and the Perspectives of Art History*, Paderborn: Wilhelm Fink, pp. 23-67.

STOUPEL, V. (2020), "Schleiermacher, Hegel – ihre Welt und die Musik. Einige Anmerkungen zum Programm des Konzertes des Duo Ingolfsson-Stoupel im Rahmen der Schleiermacher/Hegel-Tagung in Berlin im November 2018", in: A. Arndt & T. Rosefeldt (eds.), *Schleiermacher / Hegel; 250. Geburtstag Schleiermachers / 200 Jahre Hegel in Berlin (Hegel-Jahrbuch, Sonderband 13)*, Berlin: Duncker & Humblot, pp. 155-158.

SUBRIZI, C. (2020), *La storia dell'arte dopo l'autocoscienza. A partire dal diario di Carla Lonzi,* Roma: Lithos.

SUMMERS, D. (2002), "Gombrich and the Tradition of Hegel", in: P. Smith & C. Wilde (eds.), *A Companion to Art Theory,* Oxford: Blackwell, pp. 139-149.

*VAN ECK,* C. & E. *WINTERS (eds.)* (2005), *Dealing with the Visual. Art History, Aesthetics, and Visual Culture,* Aldershot: Ashgate Publishing.

VERNON, J. (2018), *Hip Hop, Hegel, and the Art of Emancipation. Let's Get Free*, Chaim: Palgrave McMillan.

VIEWEG, K. (2017), *Giuoco Piano. Hegels italienische Partie. Acht unveröffentlichte Briefe / Il viaggio in Italia di Hegel. Otto lettere inedite*, Milano: Mimesis.

VIEWEG, K. (2019), *Hegel. Der Philosoph der Freiheit*, München: Wilhelm Fink.

WECHSSLER, S. (2011), "Die Restauratoren und das Restaurieren der Sammlung Boisserée", in: A. Gethmann-Siefert, B. Collenberg-Plotnikov & E. Weisser-Lohmann (eds.), *Kunst als Kulturgut, Bd. I: Die Sammlung Boisserée, op. cit.,* pp. 263-279.

WEGNER, R. (2011), "Der Streit um die Präsentation der Bildenden Kunst. Alois Hirt und Gustav Friedrich Waagen", in: *A. Gethmann*-Siefert, B. *Collenberg*-Plotnikov & E. Weisser-Lohmann (eds.): *Kunst als Kulturgut*, *Bd. III*: *Musealisierung und Reflexion, op. cit.*, pp. 81-86.

WELSCH, W. (2019), "Warum hat Hegel Rossini so hoch geschätzt – während er Beethoven nicht einmal erwähnt hat? Bemerkungen zu Hegels Musikästhetik", in: F. Iannelli, F. Vercellone, K. Vieweg (eds.), *Hegel und Italien – Italien und Hegel. Geistige Synergien von Gestern und Heute*, *op. cit.*, pp. 246-268.

WESTPHAL, K.R. (2013), "The *Phenomenology of Spirit* of 1807: a conspectus", in: A. de Laurentiis & J. Edwards (eds.), *The Bloomsbury Companion to Hegel*, *op. cit.*, pp. 39-52.

WINCKELMANN, J.-J. (1885), *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*, ed. B. Seuffert, Heilbronn: Gebr. Henninger.

ZIEMER, E. (1994), *Ein Berliner Kunsthistoriker, Kunstkritiker und Philosoph*, Berlin: Reimer.

ŽIŽEK, S. (2020), *Hegel in a Wired Brain,* London: Bloomsbury.

# Beethoven, Hölderlin, Hegel. Una mirada sinóptica

https://doi.org/10.36592/9786554600750-19

*Martín Zubiria*

*Universidad Nacional de Cuyo - Conicet*

martinzubiria.t@gmail.com

*Héctor Padrón in memoriam*

**Resumen**

Al margen de la coincidencia cronológica —el hecho de haber nacido en un mismo año— Beethoven, Hölderlin y Hegel comparten, tal como lo muestra la naturaleza de su obra respectiva, un mismo destino: en cada caso, los tres llevan a su culminación una figura espiritual constitutiva de nuestra tradición filosófica, sea la del "estilo clásico" en la música, la del Saber Civil en la "poesía", la del Idealismo en la filosofía. Nos hemos propuesto exponer esto brevemente mediante una consideración de carácter sinóptico.

Un lector animado por intereses filosóficos siempre habrá de alegrarse con el gran tesoro de las lecciones hegelianas sobre *Estética*. Una exposición de semejante orden arquitectónico, semejante riqueza de pensamientos, de juicios penetrantes no sólo acerca del arte en general, de la idea de lo bello y del despliegue sistemático de las artes particulares, sino acerca de todas las figuras del arte, sobre todo plástico y poético —pues Hegel era en la música, según su propio juicio, menos versado—, no ha encontrado hasta la fecha, por vano que sea repetirlo, nada semejante en los anales de la literatura filosófica.

Pero tras una distancia de dos siglos, con toda la Modernidad radical y hasta la Posmodernidad de por medio, ¿cómo podríamos dejar de ver los límites de la *Estética* hegeliana? Pues también la *Poética* aristotélica y el tratado plotiniano "Sobre lo bello" (*Enn*. I 6) tienen los suyos, no menos que la meditación heideggeriana acerca del "origen de la obra de arte". Y ¡ay de aquel que no quisiese meditar largamente sobre esos límites, de índole histórica antes que sistemática! Con tal meditación se

vincula la presente exposición, aun cuando ella apenas si se referirá a la *Estética* hegeliana, en la medida en que dirigirá su atención de manera excluyente hacia un curioso estado de cosas: el de que, en las mentadas lecciones, por una comprensible deficiencia de distancia histórica, dos magnitudes indiscutidas del mundo del arte occidental, Beethoven y Hölderlin, carecen de la consideración debida, aun cuando uno en la esfera de la música y otro en la de la poesía han llevado a cabo una tarea histórica, de todo punto comparable con la tarea filosófica del propio Hegel.

Hablamos de tres genios en cuya obra la posteridad ha encontrado sin cesar pasto de gozo, de edificación, de doctrina, a quienes les cupo la singular fortuna de nacer en un mismo año, en el ámbito de una misma lengua, en un mismo mundo histórico e incluso de compartir un *destino* común en el sentido del pensamiento. La presente sinopsis querría considerar no tanto un asunto científico como el vínculo que impera entre los tres, vínculo en el que parece alentar un mismo espíritu. Y una consideración sinóptica no ha de necesitar en sede filosófica de una justificación propia. Es bien conocido cómo ya Platón identificó la facultad de la "visión de conjunto" con la dialéctica, esto es, con la filosofía misma: "quien tiene visión de conjunto es dialéctico; pero quien no, no lo es" (*Rep.,* VII, 537 c). Pero si pretendemos justificar la "visión de conjunto" a que ahora nos referimos como una incumbencia filosófica por su naturaleza conceptual o sistemática, a manera de introducción querríamos comenzar por señalar algunos rasgos comunes de la vida *interior* de Beethoven, Hölderlin y Hegel.

Lo primero sería la pareja capacidad de concentración que los animó, una laboriosidad para responder a la propia vocación. La obra respectiva sería inconcebible, ya por sus solas dimensiones, sin esa concentración, sin ese cultivo sostenido del comercio silencioso consigo mismo y sin un régimen de vida señaladamente sobrio.

Los epistolarios revelan de manera fehaciente una índole espiritual que denota un mismo "aire de familia". En una carta de 1808 a los esposos Bigot, Beethoven se expresa como podría haberlo hecho Hölderlin y con sus mismos términos: "Desde la infancia he aprendido a estimar la virtud, todo cuanto es bello y bueno" (BEETHOVEN, 1907, p. 176). Richard Wagner, quien pudo conocer de primera mano no pocos testimonios personales sobre Beethoven, escribe en 1870: "Todos los actos de

insensibilidad, de dureza o egoísmo que a cada instante encuentra, le indignan como una corrupción inconcebible algo que tiene por un artículo de fe: la bondad original del hombre" (WAGNER, 1898, p. 96), una determinación epocal del hombre que hizo valer inicialmente Rousseau, defendida luego por Schiller y por Hölderlin.

Lo mismo que Hölderlin y Hegel, también Beethoven ve en el arte y la ciencia no simples oficios, sino formas supremas del habitar humano, como escribe en su carta a Schott del 17 de setiembre de 1824 (BEETHOVEN, 1907, p. 128).

Hölderlin y Beethoven se hallan particularmente hermanados por el sentimiento devoto, de cuño manifiestamente rousseauniano, que despierta en ambos la contemplación de la Naturaleza, con la que se saben unidos como con lo divino mismo y sin estar supeditados a mediador alguno. Una naturaleza concebida por Hölderlin, como por el propio Rousseau, no ya como un todo viviente digno de veneración por su sola eternidad, ni como la realidad impersonal del cosmos, ni, menos aún, como la abstracción de una cierta "esencia", sino como un sujeto suprapersonal y divino, en cuya cercanía el hombre que la honra halla en todo tiempo paz, equilibrio interior y amparo. Es ella la "gran Naturaleza" —como escribe Hölderlin a Hegel el 7 de julio de 1794— que "nos fortalece y ennoblece de modo irresistible" (HÖLDERLIN, 1990, p. 199).

Y si tanto la existencia de Hölderlin como la de Hegel se despliegan en una atmósfera de cuño luterano, mientras que la de Beethoven, instalado en Viena desde su temprana juventud, transcurre en un entorno católico, no puede decirse que entre él y sus otros dos compañeros de generación hubiese diferencias de peso en materia de credo religioso. Wagner dice al respecto: "Bautizado y educado como católico, con sentimientos tales, fue el espíritu del protestantismo alemán quien vivió por entero en él" (WAGNER, 1898, p. 95).

Sabemos que el pensamiento de lo divino alentó de un modo igualmente vivificante en la conciencia de Beethoven, de Hölderlin y de Hegel, quienes, al margen de su vínculo con una determinada religión positiva, se supieron siempre religados y sujetos a los designios de una providencia divina. Entre abundantísimos testimonios valgan primero, *exempli gratia*, estas palabras de los cuadernos de Beethoven: "Nada hay más alto que aproximarse a la divinidad más que los otros hombres y repartir desde allá sus rayos sobre la raza humana" (citado en CHANTAVOINE, 1911, p. 74).

Luego, esta sentencia con que Hegel, quien en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* reserva el nombre de "Religión" para la esfera íntegra del "espíritu absoluto" (§ 554), cierra sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*: "Lo único que puede reconciliar al espíritu con la historia universal y la realidad es la intuición de que lo que ha ocurrido y ocurre todos los días no sólo no tiene lugar sin Dios, sino que es esencialmente la obra de Él mismo" (HEGEL, 1989, p. 540; traducción propia). Y finalmente este pasaje de Hölderlin en una carta a su hermano de marzo de 1801: "*A Deo principium*. El que entienda y siga esto, por mi vida que es libre y fuerte y feliz, y todo lo contrario es quimera y acaba por lo tanto cayendo en la nada" (1990, p. 537).

A esto se suma la claridad de la conciencia con que los tres creen saben que pisan el suelo de una nueva época de la Humanidad. El pasado griego puede ser muy hermoso y hasta vivificante, pero, aun así, Hölderlin permanece atado con firmeza a su presente cuando en otra carta escribe: "¡Oh, amigo, el mundo me parece más luminoso que de costumbre y más serio [...]! Por lo demás, podría gritar de júbilo debido a una nueva verdad, una visión mejor de lo que se encuentra por encima de nosotros y a nuestro alrededor, pero ahora temo que al final me ocurra lo mismo que al antiguo Tántalo, que estuvo más cerca de los dioses de lo que podía soportar" (HÖLDERLIN, 1990, pp. 546s.). A partir de una convicción semejante afirma Hegel en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*: "Ha nacido en el mundo una nueva época" (HEGEL, 1971, p. 460). ¿Y quién podría dejar de advertir qué profundamente cala esta idea en el *pathos* festivo de la música beethoveniana?

Y también permanecen nuestros autores avecindados por un equilibrio interior nada frecuente. En el caso de Hegel, entre los muchos testimonios acerca del equilibrio bienhechor de su temperamento, se destaca este del propio Hölderlin: "El trato con Hegel me es muy beneficioso. Me placen los entendimientos humanos apacibles [...]" (HÖLDERLIN, 1990, p. 327). Y Rosenkranz, al describir el curso exterior de su vida como "extremadamente simple", caracteriza su personalidad en estos términos: "En el amor, sin romanticismo abelardesco, en la política, sin la ambición baconiana, en la religión, sin la desdicha spinozista, en el comercio con los hombres, sin la dispersión leibniziana, en la doctrina, sin la colisión fichteana y sin provocar el menor ruido al hacerse presente, permaneció siempre entregado con el mayor rigor al servicio a la ciencia" (ROSENKRANZ, 1998, p. 21). También en el caso de Hölderlin

el elemento donde prospera la actividad reflexiva, característica de su vida interior, es el de una paz amurallada contra las mezquindades de la vida cotidiana y la dispersión estéril. "El entendimiento tranquilo es la égida sagrada que preserva al corazón contra las flechas envenenadas en la guerra del mundo" (HÖLDERLIN, 1990, p. 402), escribe a su hermano en 1798. El poeta está animado por la inamovible certeza de que: "tanto en lo singular como en el todo y en medio de las tormentas, reina infinitamente un espíritu que todo lo sostiene, un espíritu de la paz y del orden, que sólo acepta la lucha, el sufrimiento y la muerte para conducir todo, en todas partes, a través de las disonancias de la vida, a la suprema armonía. Esta, escribe, es [...] la fe más profundamente enraizada en mi corazón" (HÖLDERLIN, 1990, p. 354).

Que Beethoven poseyó un temple semejante nos lo confirma Wagner:

> Las concepciones del maestro, nacidas casi todas del espíritu de la serenidad — de la serenidad más sublime — pertenecen principalmente al período de ese bienaventurado aislamiento que, cuando la sordera se volvió completa, parece haberlo arrancado por entero del mundo del sufrimiento. Ahora bien, por el hecho de que en algunas de las concepciones capitales de Beethoven aparezca todavía un sentimiento doloroso, no ha de inferirse la desaparición de esa serenidad interior y erraríamos muy ciertamente si llegáramos a creer que el artista puede concebir de otra manera que a partir de un estado interior de profunda serenidad. (WAGNER, 1898, p. 79)

Por esto escribió el maestro en su diario: "La serenidad y la libertad son las más preciosas de todas las posesiones" (citado en SOLOMON, 1983, p. 111).

Lo cierto es que cuanto llevamos diciendo hasta este punto no ha sido sino un modo de ir abriéndonos paso hasta una visión de conjunto, fundada en ciertos aspectos generales de unas obras musicales, poéticas y filosóficas. Sólo que en este punto se impone un reparo acerca de la significación histórica de Hölderlin y de Hegel para la Modernidad radical y, en particular, para la meditación heideggeriana. Puesto que sólo esta ha sido capaz de orientar a comienzos del siglo XX y a escala mundial el interés filosófico por la poesía de Hölderlin y por el llamado "diálogo del pensar y el poetizar". Pero esto supuso haber oído en Hölderlin una voz que, apartada

radicalmente de la *filo-sophia* de su propio tiempo e incluso del ámbito íntegro del arte occidental (como en la lección sobre *Der Ister*), habla entre los mortales con la gravedad de un "destino" (*Schicksal*), mientras que la filosofía de Hegel, como una suerte de "endiosamiento de la razón" fue vinculada con el despliegue planetario del poder del "sistema" (*Gestell*) o de la "esencia de la Técnica". Entre tanto, se ha visto cómo este juicio está supeditado al mundo de la Modernidad radical y sus límites; es, por lo mismo, ajeno al don de la dilucidación topológica por la que Heribert Boeder (1928 – 2013) pudo reconocer en Hölderlin (junto a Rousseau y Schiller) al portavoz de una *sophia* epocal acerca del destino del hombre, en tanto que Hegel corona y remata una *filo-sophia* que, iniciada por Kant y prolongada por Fichte, se mantuvo de principio a cabo "obediente" (*obauditio*) al mensaje sublime de aquella "revelación" (BOEDER, 2016).

Pero, así como nuestra visión de conjunto se aprovecha, por lo que se refiere a Hölderlin y Hegel, de las novísimas distinciones del pensamiento logotectónico, ella, en el caso de la música beethoveniana, descansa sobre una valoración de su significado artístico que, siendo enteramente autónoma, guarda una sorprendente afinidad intelectual con el mentado pensar logotectónico. Hablamos de los análisis del pianista y estudioso norteamericano Charles Rosen en un libro de todo punto extraordinario, muchas veces traducido y reeditado, publicado en 1971 bajo el título de *The Classical Style. Haydn, Mozart, Beethoven*, donde el autor señala con lucidez que "un concepto de estilo no responde a un hecho histórico, sino que satisface una necesidad, puesto que ayuda a un modo de comprender" (ROSEN, 2012, p. 18).

Así como el pensamiento logotectónico ve en Hölderlin una posición *sapiencial*, antes que simplemente "poética", con la que se cierra la figura del Saber Civil, integrada asimismo por la de Rousseau y la de Schiller, portadoras todas de un saber común acerca de la distinción del hombre respecto de sí mismo, y así como reconoce en Hegel una posición *filosófica* prefigurada en orden sistemático por las de Kant y Fichte, en las que no ya el hombre poetizado, sino la razón consuma el movimiento de su diferenciación respecto de sí misma; así también, para Charles Rosen la obra de Beethoven representa la culminación de un desarrollo musical enteramente nuevo que arranca con Haydn y halla en Mozart un término medio "ideal".

Esto es algo mucho más sorprendente que lo que podría parecer a primera vista. Porque tanto la mirada de Rosen como la de Boeder, prevenidas por igual contra la violencia de la *communis opinio* y guiadas sólo por la índole de las obras que en cada caso contemplan, reconocen secuencias que, por su carácter trinitario, se destacan por una autonomía y una perfección propias. Y así, lo primero que revela nuestra sinopsis podría provocar hondas meditaciones. Beethoven, Hölderlin y Hegel representan en cada caso la culminación de un desarrollo, un fin en el sentido de la mentada perfección y, por lo mismo, un *límite* más allá del cual la música, la poesía y la filosofía pertenecen a otro presente, ya sea el de la Modernidad radical (*Moderne*) o el de su antesala.

Trataremos de comprender esto, primero, en relación con Beethoven, un astro que integraba —según una imagen sancionada ya por sus contemporáneos— una misma constelación junto con Haydn y Mozart. Se hablaba incluso de una "santa tríada", la de los tres compositores que forjan el estilo llamado "clásico", porque en sus obras los elementos rítmicos, armónicos y melódicos se vinculan de manera ejemplar. Los tres comprenden el lenguaje musical de un mismo modo y enfrentan, en la mayoría de sus obras, problemas similares con soluciones análogas.

Este fenómeno comienza históricamente hacia 1775, en el modo de componer de Haydn y de Mozart, quienes hacen valer transformaciones notables en relación con el valor de las tonalidades, las modulaciones, la frase y el período, de las que ambos son plenamente conscientes. Como ellos, tampoco Beethoven parte del contrapunto barroco, sino de un principio distinto, de un pensamiento musical que se desarrolla según períodos pautados por cesuras regulares, propios de la forma "sonata" entendida como "ritmo de una nueva época de la humanidad" (ROLLAND, 1958, p. 241). Se trata, en efecto, de un "ritmo", de un "orden" general que posee tanta fuerza como para triunfar con holgura no ya sobre lo inmediatamente anterior, el llamado "estilo galante", sino sobre el gran estilo barroco, cuya virtud es de orden acumulativo antes que sintáctico.

En la claridad arquitectónica del comienzo haydniano se espeja lo conceptualmente diáfano del comienzo representado por Kant, por su reflexión sobre la *forma* propia del saber, frente a la filosofía precedente, fundada sobre la conciencia cartesiana y sus límites. En ambos comienzos, en el musical y en el filosófico, irrumpe

la misma claridad autoconsciente con que Rousseau promueve, por su parte, el despliegue de una *sophia* epocal, la del Saber Civil acerca del deber y de la libertad. También en este último caso la novedad resulta estupefaciente, sobre todo, ante la firmeza con que el pensamiento rousseauniano se aparta de la mezquindad intelectual de la Ilustración francesa.

Cualquier análisis musical puede verificar sin dificultad que Beethoven, por grande que haya sido su originalidad al tratar los elementos del "estilo clásico", se comporta ante Haydn y Mozart como lo hace Hegel, *mutatis mutandis*, frente a Kant y a Fichte en el reconocimiento de la idea de la libertad, y como Hölderlin frente a Schiller y a Rousseau en el reconocimiento de la naturaleza como sujeto divino. La actitud, aparentemente contradictoria, de una veneración profunda asociada con un sentimiento poderoso de independencia creadora, es en los tres casos *idéntica*.

Conviene señalar, en cuanto a Beethoven, para comprender mejor su vínculo con Hölderlin y con Hegel, que el músico no dejó nunca "de apoyarse en las estructuras clásicas; en todo caso, les infundió un grado más alto de libertad y fantasía" (SOLOMON, 1983, p. 360), sin que ya por ello sus libertades hubiesen sido las del Romanticismo. Las innovaciones armónicas con que la música del siglo XIX se despidió del estilo clásico no remiten al arte beethoveniano de componer ni, menos aún, a su espíritu, sino a lo nuevo del genio de Schubert y a otras fuentes más modestas, tales como Hummel, Weber y Field, sin olvidar la ópera italiana. El estilo romántico no nace pues con Beethoven, como suele repetirse con facilidad, sino con aquellos compositores de su época que, sin poder alcanzarlo nunca, remplazaron la tensión armónica característica del estilo clásico —la mentada polaridad de la tónica y la dominante— por una secuencia melódica más amplia y suelta. Porque es lo cierto que el lenguaje beethoveniano, incluso cuando parece aproximarse a las formas abiertas del romanticismo, no deja de ser, desde el punto de vista armónico, el del clasicismo. Esta observación, que subraya el vínculo histórico e interno con las posiciones inmediatamente precedentes, puede extenderse sin dificultad a la obra de Hölderlin y a la de Hegel, sin que en la carrera respectiva las diferencias internas, las llamadas rupturas, prevalezcan sobre la unidad "poiética" del desarrollo continuo que las determina de un modo sustancial.

Hacia 1817, cuando Hegel daba a conocer por primera vez su *Enciclopedia*, Beethoven determinó, mediante el crecimiento orgánico a partir de una célula fundamental, presente por lo general ya en los primeros compases, no sólo el desarrollo íntegro de un movimiento, sino la textura general de una obra, su unidad rítmica y la cohesión de sus partes, y ello en una medida mucho mayor que Haydn o Mozart. Procedimiento musical del que también depende, en sentido formal, el fenómeno curioso de la desaparición de las pausas acostumbradas entre los movimientos de una misma obra musical. Esta conciencia de la unidad, en el sentido de la necesidad rectora de un desarrollo artístico, se encuentra en una manifiesta relación de vecindad con la conciencia especulativa de Hegel y con la conciencia poética de Hölderlin.

Y no puede ser, en efecto, una mera coincidencia que en el Beethoven tardío las formas musicales presenten de manera inequívoca el procedimiento haydniano de hacer crecer una composición de manera orgánica a partir de un núcleo mínimo, cuando uno considera de qué modo se desarrolla el concepto especulativo en el sistema hegeliano (y antes que él la fichteana *Doctrina de la Ciencia*) y con qué rigor edifica Hölderlin sus grandes cantos. Al igual que Beethoven, quien expande este procedimiento mucho más allá de los límites concebibles por aquel entonces, también Hegel deja muy atrás los límites de cuanto podía pensarse en materia de exposición científica, con la transformación completa del sistema filosófico heredado de Fichte sobre el suelo de la autoconciencia kantiana. Esto último no pudo sino provocar en el público filosófico una extrañeza y una perplejidad enormes. Extrañeza sólo comparable con la experimentada por los oyentes de los últimos cuartetos de Beethoven y por los pocos lectores que, en su tiempo, llegaron a tener noticia de los grandes poemas tardíos de Hölderlin, y en cuyo carácter sublime se acredita tanto la conciencia poética de Schiller como el espíritu de Rousseau en el común empeño por exponer aquello de lo que para los tres se trata por igual: la humanidad del hombre.

Sin embargo, si la obra madura de Beethoven, por sus “asperezas" armónicas y rítmicas resulta difícil de escuchar —¿a quién podría depararle una experiencia llana o cómoda la obra madura de Hölderlin o el pensamiento especulativo de Hegel?—, ello respondía por entero a su propósito, esto es, a su fidelidad inquebrantable a la lógica interna del estilo clásico. Tan pronto como este fue abandonado dejó de haber

un centro tonal claro e inequívoco, se perdió la estructura dramática implícita en la relación polar entre la dominante y la tónica, el flujo melódico se impuso en desmedro del valor articulatorio de la frase y el período. Aun cuando para Charles Rosen el abandono del estilo clásico y, con ello, la ruptura estilística entre Beethoven y los músicos de la generación siguiente sea sólo una hipótesis, esta resulta *inexcusable* si se quiere entender el lenguaje musical del siglo XIX. Y por una razón análoga cabe reconocer, por lo que toca a la poesía y a la filosofía, otros dos fenómenos históricos no menos tajantes para poder hacerle justicia al pensamiento la Modernidad radical: por un lado, el abandono de la especulación hegeliana en las posiciones de Schopenhauer, de Feuerbach, de Kierkegaard; por otro, el salto ditirámbico, por decir poco, representado, frente a la palabra poética de Hölderlin, por la aparición de un Baudelaire sobre el escenario de la lírica europea.

En orden tanto a la disposición triádica del sistema hegeliano en su conjunto y de cada una de sus partes como al propósito evidente de Hölderlin por conferir, ya a sus elegías y luego a sus grandes poemas, una disposición semejante, cabe observar, por lo que atañe a la música, que siempre el centro de una composición tonal está representado por un acorde triple integrado por la tónica, la mediante y la dominante, fuente de series cuya complejidad formal no menoscaba la transparencia armónica de la obra. A esto se suma el hecho de que en el último período de la música beethoveniana aparece de manera reiterada una forma severa como la fuga, y ello en el final de la obra, como su cúspide. Es como si el maestro maduro proyectase la suma de sus ideas hacia ese final en virtud de una suerte de teleología musical, que un poco más tarde será vano querer hallar en las grandes sonatas para piano de Schubert. Se trataría de una teleología vecina de otra, la especulativa del pensamiento hegeliano, según la cual el desarrollo del concepto avanza desde un principio abstracto hacia la determinación plena propia del resultado.

Henos pues ante el siguiente estado de cosas.

Beethoven, quien ve en la música una revelación “más alta que la sabiduría y la filosofía” (citado en CHANTAVOINE, 1911, p. 74), lleva el estilo clásico hasta el límite de sus posibilidades expresivas y por lo mismo hasta su cumbre. Hölderlin hace algo análogo en la poesía, en la medida en que en sus elegías e himnos tardíos halla la plenitud de una palabra lírica tan grave como para completar la figura de una

*sophia* epocal acerca del destino moral del hombre, del deber y de la libertad; figura cuya edificación racional fue expuesta hace ya tres décadas con la transparencia y la coherencia conceptual debidas (BOEDER, 1992, pp. 345-360).

Hegel, por último, confiere a la filosofía —no a la filosofía sin más, sino a la inaugurada por Kant y desarrollada por Fichte como la ciencia por antonomasia— la plenitud especulativa de una ciencia de la Lógica, de la Naturaleza y del Espíritu que se cierra sobre sí misma, en cuya "forma científica" ha quedado amparada la religión de Hölderlin. Tanto Hegel como Hölderlin y Beethoven debieron reservar para una fase final de sus respectivos empeños, fase precedida por un proceso de maduración intelectual tan rico como complejo, aquellas grandes obras con que coronaron su labor creadora: los últimos cuartetos de cuerda, aquellas vastas composiciones poéticas de cuño sapiencial sobre la humanidad del hombre y su relación con lo divino, y el triunfo arquitectónico de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*.

La visión sinóptica acaba, así, convirtiéndose en reconocimiento. ¿Reconocimiento de qué? Al meditar sobre el curso de la Historia de la Filosofía, Hegel ve en ella un movimiento que se cierra o concluye: "De este modo esta Historia de la Filosofía ha quedado cerrada" (HEGEL, 1971, p. 461); una idea verdaderamente pensante en cuanto contradice la apertura favorita del nunca acabar. Y cuidado, porque lo que ha quedado cerrado no es "la" Historia de la Filosofía, sino "esta" Historia, vale decir, la que sólo por haber sido comprendida de manera filosófica puede aquietarse en la forma de un resultado. Y esto desde la certeza de que "el presente es lo supremo" (*ibid*., p. 456). *Hic Rhodus, hic saltus.*

¿Para quién es el presente lo supremo? ¿Quién puede ver la historia del *amor sapientiae* como cerrada? En todo caso, quien en su propio presente es capaz de verla de manera renovada como un todo, más aún, como un todo integrado por todos, como afirma Hegel en el § 15 de la *Enciclopedia* (HEGEL, 1992, p. 60). Porque como supo Fichte y luego Hegel "un contenido sólo se justifica en cuanto momento de un todo" (HEGEL, 1992, pp. 59-60). ¿Cuál? *Hic et nunc*, el todo destemporalizado de una historia en cuya última época no sólo la *filo-sophia* hegeliana, sino también la *sophia* de Hölderlin y hasta la música de Beethoven enseñan a reconocer el significado de una plenitud que, más que la de un resultado (*Ergebnis*), es la de una *ratio* y, más aún, una figura de *rationes*, un silogismo. Ante tales figuras, tan pronto como se las

reconoce, se vuelve nula la costumbre irreflexiva de preferir la belleza, la sabiduría o la verdad de alguna de sus posiciones en desmedro de las otras. Son tales figuras, y no una manifestación aislada del espíritu, las dignas de reconocimiento, pues sólo ellas, para decirlo con el último verso del *Edipo en Colono*, poseen una "validez incondicionada". Sin olvidar que cada época filosófica "se cierra con la certeza de que ha sido consumada" y que "esto precisamente, y no ataque alguno de un pensamiento diferente, es la razón de su partida" (BOEDER, 1992, p. 359) o de su muerte, para decirlo con conciencia inmediata.

La presente sinopsis no tuvo otro cometido que el de llamar la atención acerca de este estado de cosas.

**Bibliografía**

BEETHOVEN, L. v. (1907), *Beethovens sämtliche Briefe und Aufzeichnungen*, tomo I, edición de F. Prellinger, Viena & Leipzig: C.W. Stern.

BOEDER, H. (1980), *Topologie der Metaphysik*, Friburgo/Múnich: Karl Alber Verlag.

BOEDER, H. (1992), "Die conceptuale Vernunft in der Letzten Epoche der Metaphysik", en: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft*, 43, pp. 345-360.

BOEDER, H. (2016), *Die Letzte Epoche der Philosophie in ihrer Kern-Phase*, edición de M. Zubiria y M. Brainard, Berlin: Duncker & Humblot.

CHANTAVOINE, J. (1911), *Beethoven*, París: Felix Alcan.

HEGEL, G.W.F. (1971), "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III", en: *Werke in zwanzig Bänden*, volumen 20, Francfort del Meno: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1989), "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", en *Werke in zwanzig Bänden*, volumen 12, Francfort del Meno: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1992), "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)", en *Werke in zwanzig Bänden*, volúmenes 8-10, Francfort del Meno: Suhrkamp.

HÖLDERLIN, F. (1990), *Correspondencia completa*, traducción e introducción de H. Cortés y A. Leyte, Madrid: Hiperión.

HÖLDERLIN, F. (1992), *Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden*, edición de Jochen Schmidt, Francfort del Meno: Deutscher Klassiker Verlag.

ROLLAND, R. (1958), *Beethoven, Las grandes épocas creadoras*, traducción de A. Alvajar, Buenos Aires: Hachette.

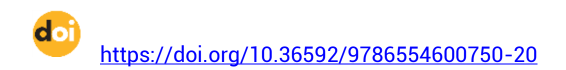
ROSEN, Ch. (2012), *Der klassische Stil. Haydn, Mozart, Beethoven*, edición de Traute M. Marshall, Kassel: Bärenreiter.

ROSENKRANZ, K. (1998), *Hegels Leben*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

SOLOMON, M. (1983), *Beethoven*, Buenos Aires: Vergara.

WAGNER, R. (1898), "Beethoven (1870)", en *Schriften*, vol. 9, Leipzig: E.W. Fritzsch.

# Humor subjetivo y objetivo en Hegel.
# Una discusión con Jean Paul y por ende con Kant


https://doi.org/10.36592/9786554600750-20

*Harald Bluhm*

*Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*

harald.bluhm@pucv.cl

**Resumen**

Cuando Hegel se refiere al humor en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, se refiere en última instancia al novelista Jean Paul, tanto a sus escritos humorísticos en prosa como a sus explicaciones programáticas sobre el humor en la *Vorschule der Ästhetik*. A nuestro parecer, Jean Paul se refiere en la génesis de su concepto de humor a las explicaciones de Kant sobre los juicios estéticos y lo sublime en la *Crítica de la facultad de juzgar*. De esta manera, se podría demostrar una influencia indirecta del pensamiento kantiano sobre lo cómico y la risa también en Hegel.

## Introducción

El fundamento ideal para una risa moderada en el sentido de la *eutrapelia* aristotélica consistió para Immanuel Kant —después de los deberes académicos matinales— en asistir a mesas de comensales a mediodía. En ellas pasó "la conversación habitualmente por tres fases: 1º relatar; 2º argüir; y 3º bromear" (KANT, 2000, p. 280). Las reglas específicas para que resulte bien "un banquete de buen gusto que anime a los reunidos" son en este marco las siguientes: a) "elección de una materia de la discusión"; b) "no dejar que surja un silencio mortal"; c) "no cambiar el tema sin necesidad"; d) "no dejar que surja ni que dure el *empecinamiento*"; y e) "en la discusión seria mantenerse a sí mismo y mantener su afecto" para garantizar siempre "el respeto y la benevolencia recíprocos" (KANT, 2000, p. 281). Así pues, lo esencial es que todos los huéspedes regresen después de la mesa de comensales sin conflictos a sus hogares.

Si el grupo de eruditos que se reunió el 11 de julio de 1817 en la ciudad de Heidelberg en una mesa de comensales —digamos, de carácter báquico— respetó tales reglas no se puede responder tan fácilmente. Según una descrita cantidad de bebidas espirituosas, parece que no se puede hablar de un respeto del punto medio (*mesotes*) aristotélico-kantiano. ¿De qué estamos hablando? Jean Paul visitó a Heinrich Voß en Heidelberg. Voß no perdió mucho tiempo antes de organizar una tarde de ponche para el invitado de honor, que tenía fama por su inclinación a las bebidas alcohólicas. Voß había invitado —así su relato a Christian Truchseß— a "muchos huéspedes escogidos", entre ellos también al "escogido" Hegel. Voß cuenta: "Cuando se acabaron diez botellas de vino, pensaba que era tiempo de empezar con el ponche. Y en un breve lapso surgió entre nosotros el vapor del primer ponche". A ese primer ponche en poco tiempo seguía un segundo y un tercero; y "cuando se acabó el tercer ponche, algunos de los huéspedes hicieron ademán de despedirse. Rápidamente serví el cuarto ponche, y todos tomaron nuevamente asiento", así se expresa Voß autocomplaciente. Hegel estuvo allí, no nos sorprendemos después de esta generosa gestión, "de tan excelente humor, tan alegre, tan popular (que no siempre es así en la cátedra), que dijo —cuenta Voß— cuando se separaron los invitados a medianoche, "algunos de ellos con paso tambaleante", apuntando a Jean Paul: "*Él tiene que llegar a ser Doctor en Filosofía*". Y así fue. En efecto, después de que Hegel mismo invitó a una tarde de ponche el 14 de julio, se citó a una sesión de la Facultad el 16, el 17 fue impreso el certificado, y el 18 de julio éste fue entregado de forma solemne por Friedrich Creuzer y Hegel al nuevo Doctor en Filosofía Johann Paul Friedrich Richter, en breve, Jean Paul. Naturalmente en la misma tarde se realizó otro banquete, esta vez en la casa de Friedrich Creuzer. No nos sorprendamos escuchando a Voß que cuenta: "Esta fue, una vez más, una tarde feliz".[1]

Pienso que se puede estimar dicho acontecimiento como totalmente cómico. Y esto resulta muy probablemente por el contraste que se estatuye entre la imaginación habitual por el nombramiento de alguien al grado de doctor y la situación descrita. Creo que por lo menos estarán de acuerdo conmigo en que se lee la descripción de Voß con una sonrisa, y que se puede hablar de una anécdota cómica.

[1] Todas las citas anteriores de: BEHREND, Eduard (ed.) (2001), *Jean Pauls Persönlichkeit in Berichten der Zeitgenossen*, Weimar: Editorial Hermann Böhlaus Nachfolger, pp. 160-175.

Pero veremos que la anécdota no admite ser calificada como humorística si es que se acepta la diferenciación entre lo cómico y lo humorístico; diferenciación que involucra a dos de los protagonistas de la tarde de ponche a propósito de sendos escritos filosófico-estéticos. Pues tanto Jean Paul como también Hegel diferencian el humor esencialmente de lo cómico: Jean Paul en su *Vorschule der Ästhetik* (primera edición en 1804; segunda en 1813) y Hegel en sus *Vorlesungen zur Ästhetik*. En qué consiste esta diferencia y de qué manera Hegel se beneficia de las ideas del escritor humorístico Jean Paul a quien nombró doctor; y de qué manera detrás de todo, como siempre, se encuentra Kant, sobre esto debe tratar la presente ponencia. Un aspecto de la misma consistirá en esclarecer de modo general la diferenciación que establece Hegel entre el humor subjetivo y el objetivo.

Ahora bien, se podría presentar la relación entre los tres pensadores en los siguientes términos: Immanuel Kant desarrolla una teoría de lo cómico en base a sus reflexiones en torno a la "risa a partir de ideas" (*Lachen aus Ideen*) que unifica las capacidades intelectuales con las capacidades corporales. "El alma", dice Kant, "nunca piensa por sí sola, sino siempre en el laboratorio del cuerpo. Así como piensa el alma, ésta mueve también al cuerpo" [AA 15, 145]. El bromear, sin embargo, del cual escuchamos al inicio como una de las tres fases de la mesa de comensales, aún no trasciende el terreno de ser un afecto subjetivo. Por eso, todavía no nos encontramos en el ámbito del humor. El concepto del humor es desarrollado a continuación por Jean Paul. Para él el humor se distingue de otras formas de lo cómico, como la ironía o la sátira, por la identificación del observador con la situación o el acontecimiento cómico. Para que la anécdota del ponche se convierta de algo cómico en algo humorístico, deberíamos identificarnos con la situación relatada. El hecho que algunos académicos disfruten muchísimo de las bebidas alcohólicas y decidan otorgar a uno de sus colegas el grado de doctor ahora se convierte en el sujeto de una incongruencia universal (*allgemeine Ungereimtheit*) del ser humano. La situación cómica se universaliza y se objetiva. Lo observado por la distancia en el humor se vuelve algo cómico sin distancia. Sólo en base a la identificación del sujeto con las curiosidades, contradicciones e incongruencias de la vida se genera el humor, el cual, bien es verdad, necesita lo cómico como "material de la risa" (KANT, 2000, B 224), como Kant lo expresa, pero que no es idéntico con lo cómico. Se lo podría formular

también así: Lo cómico permanece completamente en la esfera subjetiva. Leemos la carta de Voß, reconocemos la anécdota como algo cómico, nos reímos más o menos y dejamos el escrito para hacer otras cosas. El humor es más persistente y exige que el observador se incluya en la situación cómica y que la situación cómica se entienda como parte de algo universal en el mundo. También si se abandona el objeto, el humor deja en el observador un sentimiento de haber conocido algo general sobre las relaciones entre el ser humano y el mundo. En el humor, por así decir, se espiritualiza lo cómico.

**Humor subjetivo y objetivo en Hegel**

Si para Hegel el humor es "el final de lo romántico" (HEGEL, 2015, p 430), entonces en esta reflexión se trata también de una determinación que se refiere a su propia época: el siglo XVIII, en que ella alcanza relevancia en la historia del pensamiento. Cuando Jean Paul habla —en su *Vorschule*— del *humour*, cuando ocupa la palabra inglesa, clarifica la influencia de la tradición de Shaftesbury y Hutcheson, en que el humor es una realidad cómica que tiene agudeza (Geist, *esprit*) y chispeza (ingenium). Sobre todo, en la novela que es tanto para Jean Paul como para Hegel la forma estética más apropiada para el humor, es importante también la tradición inglesa de las novelas de Lawrence Sterne. ¿Qué es lo novedoso? En las novelas de Sterne aparece un autor-narrador que describe las múltiples relaciones que tiene con el mundo desde una perspectiva meramente subjetiva y en un único flujo del pensamiento que une todas las cosas. Según Hegel, para el ámbito alemán cabe lo siguiente: "Nuestro humorista es Jean Paul" (HEGEL, 2015, p. 436). El aserto se refiere a los campos de las novelas humorísticas y a la teoría del humor que Jean Paul desarrolla en su *Vorschule der Ästhetik*. Esencial para la novela humorística y para el humor en general es la supremacía del Yo. "Por lo tanto, el Yo juega en cada humorista el papel principal; donde sea posible, incluye en el teatro cómico aun sus condiciones personales, aunque sólo para destruirlas poéticamente". (JEAN PAUL, 1963, pp. 132-133). El Yo representa, así Niklas Hebing en su investigación *Hegels Ästhetik des Komischen* (2015), "el principio del autócrata narrativo como el sujeto omnipotente y omnipresente del artista" (HEBING, 2015, p. 304). Muchas veces no es

del todo claro quién habla en la novela: el autor, el narrador, una figura del narrador. Se mezclan distintos estilos, distintos géneros y distintas formas de narrar. Pasajes ficcionales se alternan con pasajes no-ficcionales. De repente aparece el autor Jean Paul como figura en su propia novela. Figuras de narración empiezan a reclamar que son solo figuras ficticias.

Ahora bien, si para Hegel el humor es "el final de lo romántico, entonces sucede según él una disolución de la exigencia tradicional de una coincidencia de forma y contenido. Ahora el sujeto del artista determina los contenidos del argumento del texto y no hay más reglas formales. Con ello se posibilita presentar también temáticas más coloquiales y se tematiza lo pequeño, lo incongruente y lo supuestamente contradictorio. Hegel lo denomina la "prosa de la vida cotidiana" (HEGEL, 2015, p. 1823). Lo romántico no se orienta a una idealidad, sino que se refiere siempre en primer lugar a la subjetividad de lo particular. Se guarda desde su perspectiva subjetiva una apertura frente a la totalidad de lo interior y exterior del mundo. Con otras palabras, se puede decir que ahora el objeto del arte es el mismo artista. "El artista se muestra sólo a sí mismo y no genera ninguna obra de arte" (HEGEL, 2015), leemos en las lecciones sobre estética. Hebing indica que así se genera la impresión que "el contenido objetivo es para el humor algo indiferente, porque el creador de la obra es únicamente el centro a que sirve todo el material". (HEBING, 2015, pp. 309ss.). El peligro que detecta Hegel en el arte romántico es la exageración de lo subjetivo, el perderse del sujeto en sí mismo. De pura interioridad, el sujeto pierde fácilmente su arraigo en lo material. Hegel sostiene: "lo humorístico es muy tentador, pues cualquier persona —tal como es— se entrega; y forma y materia están inmediatamente a la mano" (HEGEL, 2015, p. 113). El peligro de lo romántico es la caída en el solipsismo. De este peligro salva, por el contrario, el humor. En el humor el sujeto se abstrae nuevamente de sí mismo y enfrenta el mundo y su realidad. En el humor el sujeto necesita del mundo para poder representarse y universalizarse. No obstante, también para Hegel lo cómico es el fundamento de la poesía humorística. Una figura central para el filósofo en la determinación de lo cómico del humor es el ingenio (*Witz*) como un principio del espíritu que asume una posición esencial en la función del proceso del conocimiento del ser humano. En los *Nürnberger Schriften zur philosophischen Propädeutik* afirma Hegel: "El ingenio enlaza representaciones

ajenas según su parecer exterior, por una parte, en que presentan una semejanza inesperada". (HEGEL, 2006, p. 351). La comprensión del ingenio en Hegel se basa claramente en las ideas en torno al *Witz* en la teoría del humor de la *Vorschule* de Jean Paul, quien, por su parte, hizo uso de Kant al respecto. Jean Paul describe el *Witz* como una fuerza que encuentra similitudes entre las cosas y así se convierte en una condición del pensar lógico y de las formas del pensar de las personas. El ingenio es capaz de juntar cosas muy alejadas. Ya en Kant, la fuente principal de Jean Paul, leemos en la *Antropología*:

> Así como la facultad de descubrir lo particular que corresponde a lo universal (la regla) es la *facultad de juzgar*, la de dar con lo universal que corresponde a lo particular es el ingenio (*ingenium*)". (...) El talento más eminente de ambas está en observar incluso las menores semejanzas o desemejanzas. (KANT, 2004, p. 104)

Según Jean Paul, es la agudeza —que en Kant se llama facultad de juzgar estético— la que encuentra diferencias y es el sentido (*Tiefsinn*) que une las diferencias:

> El ingenio (...) encuentra la proporción de la semejanza, es decir, de la conformidad parcial, escondida bajo una desigualdad más grande; la agudeza encuentra la proporción de la desemejanza, es decir, de una desigualdad parcial, escondida bajo una conformidad más grande; el sentido [*Tiefsinn*] encuentra, a pesar de toda la apariencia, una conformidad total. (JEAN PAUL, 1963, p. 171).

El sentido (*Tiefsinn*) es relacionado aquí con la razón y tiene por objetivo la conformidad y unidad de aquello "que el ingenio ha unido *en forma ilustrativa* y que la agudeza ha separado *de manera razonable*". El sentido (*Tiefsinn*) se presenta así como "el sentido del hombre entero". (JEAN PAUL, 1963, p, 172), pues nunca se detiene en su proceso igualador. La broma humorística genera en la novela humorística, según ello, un contraste. En el humor aparece una comparación entre lo finito y lo infinito de una idea. Es, con otras palabras, un contraste entre la eternidad

del sujeto y la realidad que utiliza. Solo por este contraste lo cómico se convierte en humor. El ingenio consiste allí en que en el humor y en la poesía humorística se manifiesta la eternidad del narrador subjetivo justamente por las eternas posibilidades que genera el *Witz*. El ser humano se mueve entre la finitud y la infinitud como idea de la razón.

Ahora bien, ¿en qué consiste según Hegel el humor objetivo? Para que el humor subjetivo se convierta en humor objetivo, la selección arbitraria de lo cómico tiene que llegar a su fin. El bromear del sujeto no debe ya limitarse exclusivamente al sujeto mismo, sino que debe conectarse con aquello que es objetivamente alegre y cómico en la realidad. Hebing explica: "El artista se refiere en el libre juego a los contenidos del contexto de su existencia e indica en este enfrentamiento a la vez su pertenencia a la substancia del mundo". (HEBING, 2015, p. 349) En la *reseña de Hamann*, Hegel habla respectivamente de "la libertad del espíritu sobre la sujeción [*Gebundenheit*] del mundo. [Libelt, Ms., 101]. Citamos a Hebing más detalladamente:

> El humor subjetivo aún no rinde un interés completo y substancial al arte; pero por otro lado tampoco se encierra en sí misma a la perspectiva subjetiva sin conexión con la substancia. La objetividad por lo menos es la suposición de su ingenio [*Witz*], si no fuera así, el humor subjetivo no podría ser humor. No obstante, pertenece a sus determinaciones fundamentales entender al artista como el amo de cualquier contenido, (...), solo en el humor objetivo [el humor subjetivo] pasa a segundo plano detrás de la materia, le da autonomía y genera con ello una reconciliación exitosa de los extremos distanciados y abstractos. (HEBING, 2015, p. 349)

La variedad de los contenidos del mundo a que remite el humor subjetivo, en el humor objetivo obtiene su independencia. Solo en el humor objetivo el mundo de lo concreto se torna humorístico. Lo digo con otras palabras: Solo en el humor objetivo el mundo humorísticamente reproducido por el humor subjetivo se convierte en algo substancial. No obstante, tampoco el humor objetivo es capaz de captar la totalidad del espíritu. En el pensamiento circular de Hegel, el humor objetivo solamente cubre una parte del círculo de la vida. Aún no llega hasta el saber absoluto

(HEBING, 2015, p. 351). Se unen en el humor objetivo la relación de una subjetividad infinita con aquello que es el mundo por substancia. Si la obra de arte (la novela humorística) pretende exhibir el humor objetivo, esta obra debe ser animada en todas sus partes, tanto en el Yo subjetivo del narrador como además en la materia de la realidad que se describe. Hegel consigna en ese contexto: "El humor en sí es, según su naturaleza subjetiva, demasiado versátil y pasa a una autocomplacencia (*Selbstgefälligkeit*) y a particularidades subjetivas de un contenido trivial, si no es dominado por un alma grande y bien desarrollada". (HEGEL, 2001, p. 174). El sujeto del artista enfrenta al mundo concreto, entra en este mundo, lo reconoce como lo otro respecto de sí mismo, y al final se identifica con él. En la identificación (identidad) se suprime la oposición de Yo y mundo. En el humor objetivo, así Hebing, "el espíritu ha unido su escisión en vistas a la comunicación alegre con su contraparte". (HEBING, 2015, p. 357). Los extremos —Yo y mundo— se sintetizan jocosamente en el humor y producen una sonrisa moderada.

En el romanticismo como época de transición, para Hegel el sujeto encuentra su plena libertad de formación (*Gestaltung*). El sujeto deja atrás, por así decir, riéndose la época clásica. Pero el pasado no se despide con tristeza o dolor, sino que se da una bienvenida alegre a lo nuevo. Aquí se muestra, por encima de lo fenoménico, también un componente histórico-filosófico en Hegel. Por ejemplo, en el *Quijote* de Cervantes, se evoca en la subjetividad del protagonista la época virtuosa de los caballeros andantes, que en la realidad del narrador y del lector ya no existe. Pero no se ríe del noble bardo don Quijote, sino que se burla del contexto del mundo en sí, que consiste en la despedida de lo largamente pasado y de la realidad de lo nuevo. Cuando la subjetividad no reconoce los signos de los tiempos, y confunde lo pasado con lo presente, se genera para el observador el contraste cómico que le hace reír. Si se entienden las supuestas confusiones del noble caballero como algo que supera los tiempos y las épocas, y que concierne a la esencia del hombre en sí, como algo substancial en el proceso del mundo y del espíritu en general, entonces el entender va por encima del contraste; y la risa por este contraste se convierte, desde la risa del humor subjetivo, en la risa del humor objetivo. Así, el humor objetivo es el fenómeno en virtud del cual el espíritu reconoce que algo —desde el punto de vista histórico y de la conciencia— ya pasó y algo nuevo comienza.

**Observación final: La sonrisa del espíritu absoluto**

Kant desarrolla sobre todo en la *Antropología* y en la *Crítica de la facultad de juzgar* una teoría de la risa en base a la cual se puede reconstruir una teoría de lo cómico. Pero aún no llega a las determinaciones del humor que ofrecen el fundamento a lo presentado en esta ponencia. En el ámbito germano he ahí la misión de Jean Paul, que sobre los hombros de Kant desarrolla, en la *Vorschule der Ästhetik,* su teoría del humor. Hegel, por su parte, se refiere en sus acercamientos al humor esencialmente a Jean Paul, que es, entonces no únicamente un amigo de copas, sino también una fuente muy valorada en cuestiones estéticas. Desde la perspectiva de Hegel, se puede concluir que Kant se mueve en el ámbito de lo cómico aún completamente en la subjetividad. Sin duda, el juicio de lo cómico tiene ciertas similitudes con los juicios estéticos del gusto, pero todavía no logra llegar a una objetividad subjetiva a través del estatuto de una comunicabilidad universal o de un sentido común. Este paso lo realiza con posterioridad Jean Paul por medio de su formulación del humor como "lo sublime invertido" que "no destruye lo particular, sino [más bien] lo finito a través del contraste con la idea" (JEAN PAUL, 1963, p. 125). En efecto, Jean Paul encuentra la posibilidad de objetivar el juicio subjetivo del humor, no en analogía con el juicio estético sobre lo bello y así con el sentido común, sino a través del juicio estético sobre lo sublime que subraya su posición objetiva por el vínculo muy estrecho con el sentimiento moral del respeto.

Tal vez se lo pueda expresar de la siguiente manera: Cuando se reflexiona sobre las incongruencias y contradicciones de la vida humana, uno puede, sin duda, tener un sentimiento negativo. Pero si las incongruencias están ubicadas en el ámbito de lo cómico, entonces se las puede ver como necedades que se refieren a todos los seres humanos; algo que genera un sentimiento del alivio que termina en la risa. Las pequeñeces y mezquindades pertenecen necesaria y universalmente a la vida del ser humano. Esto lo reconoce el humor subjetivo. Mientras que en lo cómico pre-humorístico —que encontró su expresión para Hegel en la comedia clásica—, el mundo se interiorizó en su substancia, en el humor acontece una exteriorización de la subjetividad, la cual entonces posibilita la unificación del Yo y el mundo. Si la risa del sujeto en lo cómico se transforma en una risa en base a la certeza de la esencia

del mundo, entonces se trata de la risa del sujeto en el humor. La subjetividad absoluta se objetiva otra vez en el humor objetivo. Para Hegel el humor objetivo significa la disolución o el final de lo romántico. Pero, ¿cómo se deja incluir la teoría del humor subjetivo y objetivo en la concepción general de la filosofía de Hegel? Se lo podría expresar de la siguiente manera: En el humor, el arte se hace filosófico, o, con otras palabras, el humor conecta el arte (la poesía) con el pensar. El motor es el ingenio, a saber, la forma del ingenio que se puede denominar con Jean Paul la agudeza (*Scharfsinn*) y con Kant la facultad de juzgar estética. El ingenio separa y reúne, y es responsable tanto del logro del humor subjetivo como objetivo. Para decirlo intencionadamente: en la actitud romántica el mundo se hunde completamente en lo subjetivo. Todo se subjetiva y con ello se relativiza. El mundo se convierte para el sujeto en un contraste entre lo infinito y lo finito. Esto le parece cómico al sujeto, pero el sujeto ahora reconoce la universalidad de la situación cómica. El sujeto se identifica con la situación cómica y la objetiva. De aquí se genera el humor. Este humor, sin embargo,sigue siendo aún humor subjetivo, y el objetivar es un objetivar de un sujeto. Solo cuando la obra de arte como un "alma grande" (*la novela humorística*) por sí misma transmite el espíritu de lo objetivo; y la objetivación no proviene del Yo del artista, sino de la identidad del Yo del artista con lo substancial del mundo, sólo entonces se puede hablar de un humor objetivo.

Las reflexiones de Hegel sobre el humor subjetivo y el humor objetivo que acabamos de presentar son parte de una estética sobre lo cómico mucho más amplia del pensador alemán. A su vez, esta estética de lo cómico es expresión de la filosofía del espíritu hegeliana, en que el nivel más alto del círculo de cada nivel de la conciencia siempre es la subjetividad que se conoce a sí misma. Esta subjetividad, al final del Romanticismo, se convierte ella misma en el objeto de lo cómico, y es negada en una nueva risa, esta vez en una sonrisa del humor.

**Epílogo**

No sé si es oportuno preguntar si la filosofía de Hegel en general no sea —quizás— una filosofía cómica o humorística y a la vez una filosofía sobre lo cómico y lo humorístico, que después del paso por el último círculo une el espíritu subjetivo y

el espíritu objetivo en el espíritu absoluto a través de un humor absoluto con una sonrisa divina con que cerraría también el círculo que empezó con la risa de los dioses en el mito y en la comedia clásica griega y que llegará a la risa del espíritu absoluto.

El espíritu absoluto con sus invitados, el espíritu subjetivo y el espíritu objetivo, están entonces, por así decir, en un último círculo formando una mesa de comensales. Ahora se conocen el uno al otro absolutamente. Se piensan y — sonríen.

**Bibliografía**

BEHREND, E. (2001), *Jean Pauls Persönlichkeit in Berichten der Zeitgenossen*, Weimar: Editorial Böhlaus Nachfolger.

HEBING, N. (2015), "Hegels Ästhetik des Komischen" en *Hegel-Studien*, 63.

JEAN PAUL (RICHTER) (1963), „Vorschule der Ästhetik", en: *Sämtliche Werke. Abteilung I. Band 5*, München: Carl Hanser, pp. 7-456.

HEGEL, G.W.F. (2006), *Gesammelte Werke. Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1818-1816).*

HEGEL, G.W.F. (2015), Werke. *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst. Teil 1*: *Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1820/21 und 1823*, edición de Niklas Hebing, Hamburgo: Meiner.

KANT, I. (1931). "Handschriftlicher Nachlass", en: *Kant's Gesammelte Schriften*, ed. por la Königlich Preuβische Akademie der Wissenschaften, Berlin: De Gruyter.

KANT, I. (2000), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Hamburgo: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (2001), *Gesammelte Werke. Schriften und Entwürfer II* (1826-1831), edición de V. Friedrich Hogemann, Hamburgo: Meiner.

KANT, I. (2000a), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Hamburgo: Meiner.

KANT, I. (2000b), *Kritik der Urteilskraft*. Hamburgo: Meiner.

# Arte en su determinación suprema y confrontación trágica del mito. Una lectura de la tesis de Hegel sobre el carácter pretérito del arte

 https://doi.org/10.36592/9786554600750-21

*Josimar L. Castilla Albarrán*
*Pontificia Universidad Católica del Perú*
j.castilla@pucp.edu.pe

**Resumen**

La ponencia propone una interpretación de la tesis de Hegel sobre el carácter pretérito del arte a la luz de sus observaciones históricas y filosóficas sobre la tragedia griega. Como negación reflexiva de la bella eticidad, la tragedia da lugar también a la negación del *arte bello*, es decir, hace del arte en su "determinación suprema", como se afirma en la *Estética*, "algo del pasado". Para desarrollar esta problemática, en primer lugar (I), la ponencia propone una explicación de la tesis sobre el carácter pretérito del arte sobre la base de las fuentes de la filosofía del arte de Hegel. En un segundo momento (II) se busca establecer una relación entre esta tesis y las diferencias que pueden encontrarse entre la poesía épica y la tragedia, específicamente, en su manera de presentar el mito. Finalmente (III) se expondrá el tipo de experiencia estética con la que el drama trágico hace su presentación crítica de la "bella eticidad" y, con ello, la superación del "arte en su determinación suprema".

En las *Lecciones sobre estética*, tanto en la edición de Heinrich Gustav Hotho como en los varios manuscritos de quienes asistieron a las clases de Hegel, se encuentra la afirmación de que, para la época moderna, el arte en su determinación suprema [*höchsten Bestimmung*] es "algo del pasado" [*ein Vergangenes*]. Se trata, en efecto, de una de las tesis más polémicas de la estética o filosofía del arte de Hegel, conocida usualmente (aunque también de manera equívoca) como la tesis del "fin del arte". Tras una aclaración del concepto de "arte" y de la idea de que este es algo del pasado sobre la base de las fuentes de la estética de Hegel, abordaré principalmente un aspecto histórico de esta tesis, su referencia al mundo griego, para

mostrar de qué modo, en la filosofía de Hegel, esta remoción del arte ocurre ya con la negación del espíritu ético llevada a cabo por la tragedia y su peculiar manera de representar los mitos y las prácticas rituales, esto es, distorsionando su sentido reconciliador, creando desorden y conflicto entre los miembros de la comunidad y, especialmente, dentro de la familia. Con ello ha de establecerse que el drama trágico es la experiencia por la cual el espíritu ético adquiere conciencia de su negación como lo inmediatamente verdadero y esencial, dando lugar más bien a la reflexión sobre sus propias contradicciones y a una concepción renovada de la autoconciencia y del espíritu. Con ello, sin embargo, también tiene lugar la negación de la determinación suprema del arte —esto es, ser el medio principal, absoluto, por el cual el espíritu se intuye inmediatamente como lo esencial. Así, al negar la verdad del mundo ético, la tragedia niega también la determinación suprema del arte. De esta manera, quiero mostrar que el movimiento por el cual el arte en su determinación suprema queda como "algo del pasado" no es exterior al arte, sino un momento constitutivo del desarrollo histórico del concepto "arte" elaborado por Hegel.

## I

En las *Lecciones de estética*, editadas y publicadas primero en 1835 y luego en 1842 por Heinrich G. Hotho, la primera formulación que puede encontrarse de la tesis sobre el carácter pretérito del arte dice: "Considerado en su determinación suprema [*höchsten Bestimmung*], el arte es y sigue siendo para nosotros [*für uns*], en todos sus respectos, algo del pasado [*ein Vergangenes*]" (HEGEL, 1989, p. 14). Para la comprensión de esta afirmación es importante aclarar a qué se refiere Hegel con la expresión "determinación suprema" del arte, ya que se trata de una caracterización por la cual el arte cobra interés filosófico y adquiere un lugar sistemático en la filosofía de Hegel.

En la Introducción a la primera parte de las *Lecciones*, dedicada a la exposición del ideal (esto es, la idea de lo bello artístico), y tras referirse al "proceso de oposición, contradicción y solución de la contradicción" que el sujeto, en cuanto "naturaleza

viva", *debe*[1] recorrer para determinarse objetivamente en la obra de arte, se afirma: "[…] al contenido supremo que lo subjetivo puede albergar en sí podemos llamarlo abreviadamente la *libertad*. La libertad es la determinación suprema del espíritu" (HEGEL, 1989, p. 75)[2]. Y más adelante:

> Lo que a este respecto busca el hombre, enredado por todos lados en la finitud, es la región de una verdad superior, más sustancial, en la que todas las oposiciones y contradicciones de lo finito puedan encontrar su solución última y la libertad su plena satisfacción. Esta es la región de la verdad en sí misma, no la de lo relativamente verdadero. La verdad suprema, la verdad como tal, es la disolución de la suprema oposición y contradicción (HEGEL, 1989, p. 77)[3].

Si la determinación suprema del espíritu es la libertad, entonces la determinación suprema del arte, como actividad espiritual[4], está vinculada con la afirmación de dicha libertad. Pero, en la medida en que la libertad solo encuentra su "plena satisfacción" en la "verdad", entendida como "disolución de la suprema oposición y contradicción", la determinación suprema del arte está vinculada, asimismo, con esta experiencia de la verdad. De este modo, las obras de arte pueden

---

[1] Tras indicar que el *contenido* o significado de una obra de arte debe hacerse concreto mediante su *ejecución*, se afirma en las *Lecciones de estética* que "entra en escena esencialmente un *deber-ser*" (HEGEL, 1989, p. 74), el cual se atribuye, por tanto, al citado "proceso": lo bello intuido *debe* tomar una forma concreta en la obra o acción artísticas, teniendo en ellas su realidad.
[2] Cfr. *Enciclopedia* § 382: "la *esencia* del espíritu es formalmente la *libertad*" (HEGEL, 2010, p. 436). Sobre el vínculo esencial para Hegel entre el arte y la libertad, también se afirma en la Introducción a las *Lecciones de estética* (1. Delimitación de la estética y refutación de algunas objeciones a la filosofía del arte): "[…] de lo que precisamente gozamos en la belleza artística es de la *libertad* de la producción y las configuraciones. Tanto en la creación como en la contemplación de sus imágenes, parece como si nos sustrajésemos a todas las cadenas de la regla y de lo regulado […]. Por último, la fuente de las obras de arte es la libre actividad de la fantasía, que en sus imágenes mismas es más libre que la naturaleza" (HEGEL, 1989, p. 10). Más aún, buena parte de la Introducción se dedica a fundamentar que el objeto de interés de la filosofía del arte es el "arte libre", esto es, no el que se dispone como mero pasatiempo o como un medio para alcanzar otros fines particulares, sino el arte dispuesto "para elevarse en libre autonomía a la verdad" (HEGEL, 1989, p. 11).
[3] También en las notas de Friedrich von Kehler de las lecciones de filosofía del arte de 1826 se afirma: "La verdad existe sola y primeramente como la oposición resuelta, como la contradicción reconciliada. […] el fin último del arte es exponer el fin último absoluto. Lo supremo, la idea de la oposición que se reconcilia, es la perspectiva en la que se encuentra el arte" (HEGEL, 2006, p. 79).
[4] "[…] la belleza artística es la belleza generada y regenerada por el espíritu" (HEGEL, 1989, p. 8). También en las lecciones de 1826: "Lo bello artístico, sin embargo, es engendrado por el espíritu […] Hay que considerar más detenidamente lo bello engendrado por el espíritu; es un objeto digno el que tenemos ante nosotros, es un producto del espíritu" (HEGEL, 2006, pp. 49-51).

ser concebidas por Hegel "como el primer término medio conciliador entre lo meramente exterior, sensible y pasajero, y el pensamiento puro, entre la naturaleza y la finita realidad efectiva, y la infinita libertad del pensamiento conceptual" (HEGEL, 1989, p. 11).

La disolución de las oposiciones y contradicciones implicada en el concepto de verdad de Hegel es llevada a cabo por el arte, la religión y la filosofía, que la *Enciclopedia* presenta como figuras del espíritu absoluto, esto es, del saber que va concibiendo aquella "verdad suprema". Pero en el caso específico del arte, la disolución y reconciliación de las oposiciones que determinan el carácter procesual de la verdad, según Hegel, se despliegan en el elemento de la intuición sensible. Así, se afirma en las *Lecciones de estética* que:

> [...] solo en esta su libertad es el arte arte verdadero, y sólo cumple su *suprema* tarea cuando se sitúa en la esfera común a la religión y a la filosofía y es solamente un modo de hacer conscientes y de expresar *lo divino*, los intereses más profundos del hombre, las verdades más comprehensivas del espíritu. [...] y a menudo constituye el arte bello la clave, la única en muchos pueblos, para la comprensión de la sabiduría y la religión [...] pero de la manera peculiar en que representa lo supremo también sensiblemente, y con ello lo aproxima al modo de manifestación de la naturaleza, a los sentidos y al sentimiento (HEGEL, 1989, p. 11)[5].

Ahora bien, donde esta modalidad artístico-intuitiva de comprensión de la verdad alcanza *históricamente* su "suprema perfección", según Hegel, es en la cultura de la antigua Grecia. En efecto, en las *Lecciones de estética* encontramos que "[...] entre los griegos el arte era la forma suprema en que el pueblo se representaba a los dioses y se hacía consciente de la verdad [...]" (HEGEL, 1989, p. 78)[6]. Aquí Hegel se

---

[5] La misma afirmación se encuentra en las notas de von Kehler de la filosofía del arte de 1826, donde agrega: "En muchas religiones, el arte ha sido el único modo en que la idea del espíritu se representaba en ellas" (HEGEL, 2006, p. 51). Y más adelante: "El arte es simplemente una forma en la que el espíritu se lleva a aparición fenoménica [*Erscheinung*]" (HEGEL, 2006, p. 53).

[6] También en la filosofía del arte de 1826, a propósito del tratamiento del arte clásico, se afirma: "[...] sin duda debemos sostener que el pueblo griego ha producido el arte en su suprema vitalidad. [...] El tratamiento de lo bello clásico concierne a lo *mitológico*, a la mitología griega, pues los dioses griegos son esas obras de arte, los productos, lo bello del arte clásico. [...] en sus dioses, el pueblo griego llevó

refiere sobre todo, aunque no exclusivamente, a la poesía. Pero el punto central del argumento consiste en la reconstrucción de un momento de la cultura, el mundo griego entre los siglos VII y V a. C., donde las prácticas artísticas constituyen el medio "supremo" por el cual el pueblo adquiere una conciencia de la verdad, en la medida en que esta, según se afirma, no se habría adquirido por otro medio aparte de las prácticas artísticas con las que se creaban y transmitían las imágenes de los mitos.

Esta sería la situación del arte en el mundo griego. Pero de inmediato se indica también que, siendo la intuición sensible el *límite* propio del arte, el desarrollo mismo de esa conciencia de la verdad tiende a sobrepasar este límite suyo: "si por una parte le concedemos ahora al arte esta elevada posición, igualmente ha de recordarse por otra que el arte no es, ni según el contenido ni según la forma, el modo supremo y absoluto de hacer al espíritu consciente de sus verdaderos intereses" (HEGEL, 1989, p. 13). En la edición de Hotho de las *Lecciones sobre estética*, este ir más allá de los límites del arte es presentado como un fenómeno característico del "progreso de la civilización" en general, es decir, sin ser exclusivo de una cultura o época en particular, pues se afirma que "en todos los pueblos se da en general una época en la que el arte apunta más allá de sí mismo". No obstante, se afirma luego que "[l]a nuestra es una de tales épocas", especificando así la posición del arte (o, más específicamente, de su determinación suprema) en la época moderna. Con ello, aparece una segunda formulación (que se corresponde con la primera) de la tesis sobre el carácter pretérito del arte en las *Lecciones sobre estética*:

> El arte ha dejado de valernos como el modo supremo en que la verdad se procura existencia. [...] el después del arte consiste en el hecho de que el espíritu alberga la necesidad de satisfacerse sólo en lo interno propio suyo [el concepto] en cuanto verdadera forma de la verdad. [...] Puede sin duda esperarse que el arte cada vez ascienda y se perfeccione más; pero su forma ha dejado de ser la suprema necesidad del espíritu. Por más eximias que encontremos todavía las imágenes divinas griegas, y por más digna y perfectamente representados que

a representación su propio espíritu, obtuvo conciencia de ellos, aunque no [a nivel] del pensamiento, sino [una] conciencia sensible, intuitiva, en la religión del arte" (HEGEL, 2006, p. 287).

> veamos a Dios Padre, a Cristo y a María, en nada contribuye esto ya nuestra genuflexión (HEGEL, 1989, p. 79).

Aunque se podría traer a colación las observaciones críticas y dudas que se han hecho en las últimas décadas en torno a muchas afirmaciones que aparecen en la edición de las *Lecciones de estética* realizada por Heinrich G. Hoto, lo cierto es que la tesis sobre el carácter pretérito del arte se encuentra también en los apuntes manuscritos de los estudiantes de Hegel que asistieron a las diversas lecciones sobre el tema. En las notas del propio Hotho a las lecciones de 1823 se encuentra una formulación ya bastante similar a la que encontramos en su edición posterior de la *Estética*, la cual cito según la edición en inglés hecha por Robert B. Brown:

> [...] art is not the highest way of expressing truth [...]; it has a sensuous material, and for that reason too only a certain stage of truth is capable of being the content of art. For there is a more profound existence of the idea, one that the sensuous is no longer capable of expressing, and this is the content of our religion, our culture. [...] So far as stages go, our world, our religion and our national culture, are to be expressed beyond art, as the highest stage, what is absolute. So the work of art cannot fulfill our ultimate, absolute need; we no longer pray to a work of art [...] We have a freer stance vis-à-vis a work of art than earlier on [...] In this regard the scientific knowledge of art has become more requisite than in ancient times. We respect art and have art, but we view it as nothing ultimate; instead, we think about it. This thinking cannot have the intention of producing art in turn, but only that of understanding its accomplishment (HEGEL, 2014, pp. 185-186).

Asimismo, en los apuntes de Friedrich von Kehler de las lecciones de filosofía del arte de 1826 se encuentra una formulación semejante de esta tesis:

> […] en nuestro tiempo tenemos una ocasión más precisa para considerar de modo pensante lo bello artístico, a saber, la relación que el arte tiene con nosotros, con el modo de nuestra cultura. Para nosotros, la determinación suprema del arte es en conjunto algo pasado, es, para nosotros, algo que ha ingresado en la representación, la peculiar representación del arte ya no tiene para nosotros la

inmediatez que tenía en el tiempo de su apogeo supremo. [...] *el punto de vista de aquella cultura donde el arte alcanza un interés esencial, ya no es el nuestro*. El arte ya no procura a nuestra necesidad espiritual la satisfacción que en el arte buscaron otros pueblos en otros tiempos, y sólo en él encontraron. [...] Con esto, la posición del arte en la vitalidad de la vida ya no es tan elevada; la representación, la reflexión o el pensamiento son lo predominante, y por ello nuestra época está incitada primordialmente a las reflexiones y el pensamiento sobre el arte (HEGEL, 2006, pp. 61-63).

También en los apuntes de Karol Libelt de las lecciones de 1828/1829 aparece una versión “más moderada” (OLIVIER, 2017, p. 387) de la misma tesis:

El arte tiene también un después. El arte como explicación de la verdad transita a algo más elevado y esto determina la posición del arte como él es para nuestro tiempo, en la medida en que nosotros estamos más allá del arte. […] En Grecia, en los tiempos más elevados del arte, se pronunciaron pensadores contra el arte; contra las representaciones de los dioses declaró Jenócrates -los leones se representarían a dios como león-; lo antropomórfico pertenece a lo natural. Platón expulsó a los artistas de su *Republique*. El arte sobrevive a sí mismo, va más allá de sí. […] El Dios Padre más excelentemente representado no nos mueve a que nos inclinemos ante él. (HEGEL, 2018, p. 15)

Y en los apuntes de Adolf Heimann a estas mismas lecciones:

Die Kunst wird immer vollkommener werden, aber diese Vollendung kann sie nicht erreichen, wo die Form nicht das höchste Bedürfnis für die Vorstellung ist. Unsere Bildung ist von verständigen Verhältnissen, von Kategorien des Gedankens und Reflexion durchdrungen. Diese Form des Gedankens ist das Prosaiche. Die Bestimmung von Kraft, Grund und Seele des Bewußtseins aus. Für uns ist die Kunst also nicht Bedürfnis. Die Wahrheit ist für uns zu suchen im Inhalt und Form des Geistes. Vor Gottvater und Pallas dargestellt beugen wir nicht mehr die Knie, sie mögen noch so vortrefflich dargestellt sein. Das poetische Gemüt kann jetzt nicht mehr ganz von ihr befriedigt werden. Die Schranke der Kunst liegt nicht in ihr, sondern in uns (HEGEL, 2017, p. 26).

Tras considerar los citados pasajes, puede decirse, en primer lugar, que con la expresión "determinación suprema del arte" Hegel se refiere al arte como una forma de praxis capaz de articular una forma de vida *libre*, consciente de su libertad y de su espíritu como resultado de esa libertad; arte es la elaboración creativa de lo meramente dado o natural, de lo que de inmediato solo se padece con la fuerza de la necesidad, en una experiencia sensible mediante la cual el ser humano adquiere una conciencia sobre sí mismo y su vinculación con la totalidad de las cosas. Sin embargo, es también una condición de dicha "determinación suprema" que la adquisición de la conciencia de esta verdad recaiga exclusivamente en el arte y no en la religión o la filosofía como prácticas autónomas respecto del arte, articuladas principalmente en torno al pensamiento representacional y racional. De este modo, pues, el arte es pensado por Hegel como una forma de mediación o *reconciliación* [*Versöhnung*] del ser humano (el espíritu) con su realidad, tal como se expone en los lineamientos sistemáticos de la *Enciclopedia* (§§ 555-556). La referencia a su "determinación suprema", por tanto, indica el *momento* en que el arte consuma esa reconciliación. Mientras la *Enciclopedia* desarrolla este pensamiento en términos más bien especulativos, relativos al desarrollo lógico de la idea como espíritu absoluto, en sus lecciones sobre filosofía del arte (así como en algunos pasajes de sus lecciones sobre filosofía de la historia universal y filosofía de la religión) Hegel habría desarrollado dicho pensamiento en términos históricos, esto es, mediante la referencia de este concepto de arte a las culturas del pasado histórico (como al siglo V griego, principalmente, pero también al desarrollo de la pintura neerlandesa durante los siglos XV y XVI) y considerando sus diferencias respecto de la cultura de la época moderna.

Ahora bien, en su ensayo "El arte de la libertad", publicado originalmente en 1995, Christoph Menke distinguió un carácter doble para la reconciliación llevada a cabo por el arte. En primer lugar, como una reconciliación en la obra de arte misma, entre su contenido espiritual y su forma sensible o su ejecución; en segundo lugar, como una reconciliación, a través de la intuición sensible, entre esta obra de arte reconciliada y, por otra parte, la realidad ética, en la medida en que esta realidad puede ser *intuida* a su vez como algo reconciliado, es decir, como una unidad

inmediata entre la sustancia ética y la particularidad del individuo[7]. Esta unidad corresponde, en el marco del desarrollo histórico del espíritu, a la eticidad inmediata o natural, cohesionada por el mito, los vínculos de sangre y la tradición. En la *Fenomenología del espíritu* Hegel vinculó esta forma de eticidad con el mundo griego, el cual tendría, así, la estructura de la obra reconciliada, cuya forma paradigmática estaría en la escultura clásica. De esta manera, como ha señalado Menke, la determinación suprema del arte "radica en poner en marcha una reconciliación de sus propios momentos para, *mediante ello*, propiciar la reconciliación con la realidad que se encuentra perdida en el mundo 'finito' y su conciencia desgarrada en escisiones y oposiciones" (MENKE, 2011, pp. 184-185).

Podemos observar hasta aquí que la referencia a la "determinación suprema" del arte permite comprender, por negación, el sentido de la tesis sobre el arte como algo del pasado: el rasgo fundamental del arte que, para la época moderna, ha quedado en el pasado es el estar centrado en hacer aparecer y darle forma a un mundo cuya realidad ética está articulada sobre un conjunto de tradiciones e imperativos que tienen su fundamento y unidad en el mito y en la religión que lo encarna. "El arte en su determinación suprema es para nosotros algo pasado porque lo bello es la figura reconciliada de una realidad ético-política pasada, de la eticidad tradicional de la *polis* griega" (MENKE, 2011, p. 186). Por lo tanto, la tesis sobre el carácter pretérito del arte se refiere a su "determinación suprema" como algo pasado porque vincula intrínsecamente al arte con una realidad ética específica del mundo antiguo, que contrasta con el carácter de la época moderna. En ese sentido, dicha tesis alude a una transformación del vínculo del arte con la realidad, en particular, a un distanciamiento del arte respecto del mundo mítico de la eticidad tradicional, determinada "para nosotros" como un momento pasado de la historia del espíritu que Hegel lleva al concepto.

Ahora bien, ¿cómo se lleva a cabo este distanciamiento del arte respecto de la eticidad tradicional? En otras palabras, ¿cómo es que esa determinación suprema que Hegel atribuye al arte puede terminar siendo algo pretérito? Claramente se trata de un fenómeno complejo, que atiende a múltiples circunstancias históricas; sin

[7] "[...] el espíritu ético es la unidad inmediata de la sustancia con la autoconciencia" (HEGEL, 1966, p. 270).

embargo, como también ha señalado Menke, en la filosofía del arte de Hegel "es el arte mismo el que convierte a su 'determinación suprema' en algo 'perteneciente al pasado'. La separación de lo bello no es algo que ocurra al arte desde fuera, sino algo que acontece a través del arte y en el arte mismo" (MENKE, 2011, p. 186).

## II

En la filosofía de Hegel, será propiamente la tragedia griega la que lleve a cabo este distanciamiento del espíritu ético que intuye su verdad en lo bello artístico, mediante un cuestionamiento del mundo mítico-heroico que sirve de fundamento tanto a la eticidad tradicional del mundo griego como a la religión del arte con la que adquiere su autoconciencia. ¿Cuál es el lugar o la función que corresponde a la tragedia *en* el desarrollo de un mundo para el cual la autoconciencia de su propio espíritu, de su eticidad, se articulaba en torno a la participación de la comunidad en rituales que incluían prácticas que solo nosotros, de manera anacrónica, podríamos distinguir como artísticas?

Robert Pippin ha considerado que para Hegel "las limitaciones de lo bello como un ideal estético fueron dramática y vívidamente presentadas en el drama griego, en la tragedia" (PIPPIN, 2009, pp. 399-400), de modo que en ella ya se llevaría a cabo lo que en las *Lecciones de estética* se afirma acerca de la poesía en general como "fase suprema" del arte —esto es, que con la tragedia "el arte va más allá de sí mismo al abandonar el elemento de la sensibilidad reconciliada del espíritu y pasar de la poesía de la representación [*Vorstellung*][8] a la prosa del pensar" (HEGEL, 1989, p. 66). Es decir, para Hegel la tragedia griega ya no presenta lo bello artístico manteniendo la armonía y la reconciliación (entre forma y contenido, así como entre obra y realidad) que caracterizan al espíritu ético en su inmediatez, cuyo aparecer paradigmático habría estado más bien en la escultura. "Es indudable —afirman Berr y Gethmann-Siefert— que para Hegel no hay nada 'más bello' que la escultura griega, pero ya en la tragedia antigua misma se muestra la necesidad de buscar otras formas de

[8] Pippin sigue la traducción al inglés de T. M. Knox, quien traduce "*Poesie der Vorstellung*" por "*poetry of the imagination*" (HEGEL, 1975, p. 89).

mediación para lograr una orientación histórica, o sea una formación del individuo a través del arte" (HEGEL, 2006, p. 23).

Esta diferencia en el modo como la tragedia habría llevado a la conciencia del espíritu sus intereses más altos, así como las contradicciones que le son inherentes, puede concebirse mejor si se la compara con la épica homérica, en cuanto es representativa de lo que Hegel denominaba "edad heroica". Según Hegel, los héroes presentados en la epopeya homérica son representativos de una situación ética muy antigua, donde el derecho recae sobre la virtud y arbitrio individuales (HEGEL, 1989, p. 137; HEGEL, 2006, p. 139)[9], y aparecen "como una imagen de estas perfectas fuerza y energía autónomas de lo recto y justo" (HEGEL, 1989, p. 138). Ahora bien, como lo ha indicado Bruno Snell, estos héroes míticos constituyen el núcleo de la religión griega homérica junto con los dioses olímpicos, los cuales determinan, así, "el arte, la poesía y toda forma de interés espiritual superior" (SNELL, 2007, p. 74). La religión estatuida por los poemas homéricos es el fundamento de las artes plásticas, de las estatuas y los templos que se erigen para sus dioses[10]. "Durante trescientos años el arte griego se esforzó en dar a los dioses una forma cada vez más bella y más digna de admiración" (SNELL, 2007, p. 75)[11]. Asimismo, en la épica el mito es narrado como acontecimiento real (de allí que se esperara del poeta que diga la verdad), donde la

---

[9] Por ejemplo, en las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* se afirma: "La relación de los príncipes con sus súbditos y entre sí nos es conocida principalmente por Homero. Era una relación de confianza; pero todavía más de temor. El derecho de reinar descansaba en parte en el nacimiento, pero principalmente en la superioridad personal. La autoridad no era estable ni estaba fundada por sí misma, sino que tenía por condición esencial el valor, la resolución, la inteligencia. Los príncipes no son unos opresores; pero tampoco llegan al poder por la necesidad de leyes fijas, sino que la relación entre el rey y el súbdito es muy laxa y el súbdito siente lo que se llama interés por el rey. Esto lo vemos también en las tragedias, donde los héroes son en cierto modo independientes y tienen su propio derecho (HEGEL, 2012, p. 411).

[10] En alusión crítica a Creuzer, Hegel se refiere al pasaje de Heródoto según el cual "Homero y Hesíodo les habrían creado sus dioses a los griegos" a partir de tradiciones religiosas provenientes de Oriente. "Éstos son los nuevos dioses de los griegos, y [esto] es lo bello absoluto del arte en general. [...] Estos nuevos dioses son obras de artistas conscientes, reflexivos [...] llevando a representación los modos supremos de la conciencia de su pueblo" (HEGEL, 2006, pp. 303-305).

[11] Snell afirma que es en el arte donde fundamentalmente encuentran su vitalidad estos dioses olímpicos instituidos por la religión homérica. "Los dioses olímpicos murieron a causa de la filosofía, pero han seguido viviendo en el arte. Han continuado siendo uno de los temas más importantes, incluso después de extinguirse una fe inconclusa en ellos, y han encontrado así su forma más perfecta y determinante para la posterioridad sólo a partir de la época de Pericles, esto es, cuando los artistas seguramente dejaron de ser creyentes en el sentido antiguo de la palabra. También la poesía antigua, hasta bien entrada la época cristiana, toma prestados sus principales temas de la mitología de los dioses olímpicos. Y cuando éstos resucitan en el Renacimiento, lo hicieron en el arte" (SNELL, 2007, p. 78).

realidad queda determinada por la diferenciación entre el mundo de los dioses y el mundo de los seres humanos. Aquí son los dioses quienes determinan la vida de los hombres: el destino de los héroes guarda una relación inmediata con el dios (que interviene en su favor o lo persigue furiosamente) y la estabilidad de la *polis* depende de la actualización de esta relación a través de la ejecución de sacrificios y rituales sagrados, en cuanto que, como lo ha desarrollado Richard Seaford, el ritual tiene un efecto reconciliador para la comunidad, pues, entre otras cosas, fortalece los lazos de solidaridad e identidad que articulan la unidad del *éthos* (SEAFORD, 1994, p. xii)[12].

No obstante, ¿qué es ese mundo mítico-heroico para la tragedia griega? ¿Qué es lo que *hace* la tragedia con los contenidos éticos propios de ese mundo?

Por la forma en que se llevaba a cabo, en el contexto performativo de las fiestas religiosas de la ciudad, el vínculo de la tragedia con las prácticas rituales queda manifiesto, pues formaba parte de un acontecimiento que tenía una motivación religiosa, como eran las fiestas Dionisias o las Panateneas. En ese sentido, en los términos de la *Fenomenología del espíritu*, la tragedia sería todavía una forma de la "religión-arte" [*Kunstreligion*], aunque ciertamente —a diferencia de la epopeya, el himno o el canto báquico— se afirma también que la tragedia se desarrolla como un "lenguaje más elevado" (HEGEL, 1966, p. 425) frente a las formas previas de esta conciencia religiosa. Esta vinculación del drama trágico con el culto religioso también es aludida en las *Lecciones de estética* cuando Hegel pretende esclarecer el papel de los coros en la tragedia: "en las fiestas de Baco el canto del coro constituía, por lo que al arte se refiere, lo principal" (HEGEL, 1989, p. 867). Asimismo, en las lecciones de filosofía del arte de 1826 se afirma que en el arte "lo divino es llevado a representación sensible; sobre todo en la tragedia. Pero en los griegos de modo distinto a nosotros; en la religión [griega] no hay ninguna instrucción, la enseñanza suprema estaba en las fiestas, en el drama" (HEGEL, 2006, p. 531).

---

[12] Así, a propósito del final de la *Ilíada*, se afirma en las *Lecciones de estética* en relación con el carácter restaurador de los ritos: "Con la muerte sólo se acaba la *naturaleza*, no el hombre, ni la *costumbre y la eticidad*, que exigen los honores de los funerales para los héroes caídos. A todo lo anterior se añaden los juegos ante la tumba de Patroclo, los estremecedores ruegos de Príamo, la reconciliación de Aquiles, quien le devuelve al padre el cadáver del hijo para que tampoco a éste le falten los honores de los muertos, satisfaciendo la más bella conclusión" (HEGEL, 1989, p. 784).

Y, sin embargo, aun teniendo en cuenta que esas fiestas están ligadas a la realización y cumplimiento de rituales propios de la tradición mítico-religiosa que articula la dinámica de la *polis*, la tragedia no se desarrolla solamente como la extensión de un ritual, sino que mantiene una distancia cuestionadora frente al mito e, incluso, *invierte* su sentido.

Como ha señalado Richard Seaford, los rituales suelen implicar alguna teodicea que busca la legitimación de fenómenos anómicos dentro del orden social; incluso la muerte puede ser transformada por el ritual funerario en un evento típico con la promulgación tradicional de la solidaridad, de la pérdida y la incorporación en el trasmundo, como ocurre en la épica homérica. Sin embargo, la tragedia *invierte* esa teodicea: lo anómico se impone, pervirtiendo el sentido de la acción ritual en su contrario. Así, el sacrificio y el ritual funerario, normalmente expresiones de solidaridad dentro de la familia, se convierten en medios de asesinato intrafamiliar (SEAFORD, 1994, p. xv), como ocurre, por ejemplo, en el *Agamenón* de Esquilo: Clitemnestra invita engañosamente a Casandra a su casa para hacer las abluciones [χερνίβων], pero solo para convertirla finalmente en la víctima del sacrificio (ESQUILO, 2000, p. 145 / *Agam*. vv. 1035ss; SEAFORD, 1994, pp. 369-372). Así también, mientras que la Andrómaca de Homero realiza de forma anómala un acto ritual —esto es, lamentarse prematuramente junto con sus criadas y *dentro de su propia casa* por la muerte de Héctor (HOMERO, 2000, p. 126 / *Il*. VI, v. 500), *pero* solo como expresión de desesperación ante la posible destrucción de la casa—, la Clitemnestra de Esquilo, por el contrario, hace lo mismo, pero no por desesperación, sino para cometer su venganza contra Agamenón, lo cual conlleva no solo la destrucción de su propia casa, sino que con ello compromete también el bienestar general de la *polis* (SEAFORD, 1994, pp. 338-344).

Este tipo de tensiones y contradicciones entre la *polis* y la familia, como se sabe, está en el centro del interés de Hegel por la tragedia, cuya expresión por excelencia ve en la *Antígona* de Sófocles, a la que califica como "una de las obras de arte más sublimes, más eximias en todos los respectos, de todos los tiempos" (HEGEL, 1989, p. 341)[13]. Por ejemplo, en las *Lecciones de estética* leemos que:

---

[13] "De todo lo que de exquisito hay en el mundo antiguo y moderno —y lo conozco casi todo, y debe y puede conocerse—, la *Antígona* se me aparece por este lado como la obra de arte más excelente, la

> [l]a oposición principal, tratada del modo más bello particularmente por Sófocles tras el precedente de Esquilo, es la del Estado, la vida ética en su universalidad espiritual, y la familia en cuanto la eticidad natural. Estas son las más puras potencias de la representación trágica, pues la armonía de estas esferas y la acción consonante dentro de su realidad efectiva constituyen la completa realidad del ser-ahí ético (HEGEL, 1989, p. 868).

También en la observación al §166 de la *Filosofía del derecho* se afirma que esta oposición entre la familia y el Estado tiene "una de sus exposiciones más sublimes" en la *Antígona* de Sófocles y, a continuación, que dicha oposición "es la oposición ética suprema y por ello la más trágica" (HEGEL, 2005, p. 286). Aunque ciertamente no puede reducirse el fenómeno artístico de la tragedia a la representación de los conflictos entre Estado y familia, sí puede decirse, como parece señalar Hegel, que esta oposición remite a un aspecto fundamental de la vida ética de los griegos, oposición que la tragedia ha elaborado artística y reflexivamente mediante su distorsionada representación del mito heroico y las prácticas rituales. Como señala Jonathan Hall en relación con la formación cultural de la Grecia antigua, "[e]n las interacciones del día a día, el ciudadano griego promedio se identificaba a sí mismo, en primer lugar, con su familia y con su *polis* o comunidad local (y las tensiones posibles que pudieran surgir entre estos dos niveles de autoidentificación representa un tema popular en la tragedia ática del siglo V)" (HALL, 2009, p. 604).

**III**

Ahora bien, esa distorsión del sentido del mito tiene su lugar en la interacción entre la acción escénica y el público espectador-oyente, interacción en la que se constituye propiamente la acción dramática. Ciertamente, la relación entre el espectador y el acontecer trágico, al menos todavía hacia la época de Esquilo y Sófocles, no es propiamente "estética", en sentido moderno, sino que el

---

más satisfactoria" (HEGEL, 1989, p. 871). Apreciaciones similares sobre este drama de Sófocles pueden encontrarse en los notas de los estudiantes de Hegel de las lecciones de 1823 (HEGEL, 2014, p. 434), de 1826 (HEGEL, 2006, p. 537) y 1828/29 (HEGEL, 2017, p. 205), así como en las *Lecciones sobre filosofía de la religión* (HEGEL, 1987, p. 486).

acontecimiento se parece más a un ritual, a una ceremonia en la que se conjuran ideas y fórmulas que intervienen psíquicamente al espectador. — Y sin embargo, esa ceremonia ha evolucionado lo suficiente como para desarrollar una comprensión de lo ético desde una perspectiva más bien escéptica en relación con los mitos, los cuales son más bien reelaborados para producir otro tipo de espectáculo público. Las temáticas y los contenidos míticos que el drama trágico elabora tienden a mostrar aspectos de la realidad ética que imposibilitan su mera actualización como un bello *éthos*, es decir, como una articulación inmediatamente armoniosa entre los fines de la acción individual y social[14]. Así, de manera análoga a la sofística del siglo V[15], la tragedia moviliza material mítico en un sentido profundamente irónico para poner de relieve la ambigüedad de la experiencia y el poder humanos, mostrando las colisiones internas del mundo mítico como una suerte de lección para los hombres[16]. Todo lo heroico se diluye en un profundo cuestionamiento del orden ético tradicional, frente al cual el hombre aparece bajo un profundo desamparo. La tragedia muestra en ese *éthos* una violencia que le es inherente, de un modo tal que su presencia desestabilizadora para la comunidad ya no puede ser confrontada y expulsada

---

[14] Así, por ejemplo, en la *Antígona* de Sófocles Creonte, quien en diálogo con el corifeo reconoce finalmente haberse equivocado con Tiresias, así como la aflicción que le va produciendo su propia decisión, su *pathos*, afirma: "[...] estoy turbado en mi ánimo. Es terrible ceder, pero herir mi alma con una desgracia por oponerme es terrible también [...] ¿Qué debo hacer? Dime. Yo te obedeceré [...] ¡Ay de mí! ¡Con trabajo desisto de mi orden, pero no se debe luchar en vano contra el destino!" (SÓFOCLES, 2000, p. 118 / *Antígona, vv.* 1095ss). El coro invoca a Dionisos para evitar la catástrofe: "Y ahora, cuando la ciudad entera está sumida en violento mal, ven con paso expiatorio [...]" (vv. 1140ss); *pero* eso no evita la muerte de Hemón, anunciada por Tiresias (vv. 1075ss), ni la de Antígona, a quien Creonte, aunque ya demasiado tarde (como observa el corifeo en v. 1270), busca para liberarla tras cambiar su decisión (vv. 1110ss), ni tampoco la de su esposa Eurídice, informada de la desgracia hacia el final por el mensajero (vv. 1278ss).

[15] A este respecto vale recordar una vinculación hecha por W. K. C. Guthrie entre el drama trágico y la sofística: "El *lógos* tiene el supremo poder y es neutral. Puede hacer mucho bien, eliminando el miedo y el dolor y fomentando el gozo y la compasión (Gorg., *Hel*. 8, DK, vol. II, pág. 290). Aun cuando sea engañoso, el engaño puede ser justo y el engañado puede resultar más sabio que antes, como sucede con las ficciones de la tragedia, que para Gorgias era sólo retórica en verso" (GUTHRIE, 1994, p. 182).

[16] Cabe señalar que este alejamiento o cuestionamiento de lo divino va apareciendo ya en la tradición lírica, que en sus diferentes expresiones no muestra sencillamente una veneración frontal, sino luces y sombras de lo divino. Así, por ejemplo, en Arquíloco: "Confíate a los dioses en todo: ellos, a veces, /a quien yace en el suelo oscuro, lo levantan/y libran de infortunio; y en cambio, otras, atacan, /y al de más firme asiento lo hacen caer de espaldas; /males sin cuento siguen, y el hombre anda perdido, /faltándole el sustento, enajenado el ánimo" (citado en SNELL, 2007, p. 123). No se trata, pues, de que la tragedia aparece abruptamente con una posición escéptica frente a la tradición mítico-religiosa, sino que esto va abriéndose camino desde momentos previos de la tradición poética.

mediante las formas tradicionales del culto, como los sacrificios, las invocaciones o las ceremonias fúnebres[17].

Puede decirse, para concluir, que la tragedia se propone romper cualquier forma de piedad simpatética que hiciera del mito una vía primordial de transmisión o infusión de ánimos y poderes éticos; tal cosa no es ya su condición. Quien participa del drama trágico se hace testigo de colisiones dentro del campo divino, de aprendizajes que ocurren incluso entre los dioses y de mutaciones dentro de sus propios planteamientos[18]. La revelación de estos antagonismos en el campo divino genera así cuestionamientos fundamentales en torno a la responsabilidad humana, a su importancia para la vida práctica, mostrando en la acción humana una endeble estabilidad incluso cuando esta se propone seguir el cumplimiento de una ley[19]. El héroe trágico ya no es para este momento una figura puesta para la identificación, sino para motivar una *reflexión* en torno al ser humano. Así, la tragedia no es un arte que se proponga la reconciliación con la realidad del *éthos* tradicional o un restablecimiento simpatético del orden que le es propio, sino que elabora artísticamente esa realidad y sus contenidos éticos haciendo de ella una suerte de objeto para la comprensión, un artefacto estético que no se propone reivindicar cultualmente el mundo mítico-heroico, sino que, siempre dentro de un marco teológico (SCHADEWALDT, 1981, p. 38), plantea cuestionamientos fundamentales y hace posible la reflexión sobre las colisiones inmanentes a ese mundo, sobre sus consecuencias para la vida humana y —para usar un término moderno— la razón práctica[20].

---

[17] Así, por ejemplo, al inicio del *Agamenón* de Esquilo el coro advierte que: "Ni encendiendo el fuego para el sacrificio ni derramando libaciones podrá calmarse la inflexible ira que denota la ofrenda no consumada por la llama" (ESQUILO, 2000, p. 108 / *Agam.*, vv. 67ss).

[18] Así, por ejemplo, se ve en las *Euménides* de Esquilo una clara diferencia entre Apolo y Atenea, que abre una incertidumbre respecto de lo que esto significa para los seres humanos, por lo cual, conformando el tribunal que juzgará el crimen de Orestes, han de aprender las indicaciones jurídicas ofrecidas por Atenea y ser testigos-espectadores de este "primer proceso por sangre vertida [πρώτας δίκας κρίνοντες αἵματος χυτοῦ]" (ESQUILO, 2000, p. 252 / *Eum.*, v. 682).

[19] A la luz de los profundos cuestionamientos que plantea ante su público, es importante señalar sobre el drama trágico que "singularizarse como un espectáculo es parte de la ambigua relación del héroe con la sociedad, y la sorprendida mirada del espectador, llena de admiración, se transforma en una mirada de dolor, perplejidad y compasión" (SEGAL, 2000, 317).

[20] Recuérdese que en general este término conceptualiza una idea de la libertad humana que la tragedia ayuda a profundizar y cuestionar, pero ya bajo el marco de esa filosofía de lo trágico que impulsan el pensamiento post-kantiano y el idealismo alemán.

Así, pues, solo en la superación de la eticidad tradicional llevada a cabo por la tragedia se encuentra la referencia histórica que le da un sentido a la tesis sistemática de que la determinación suprema del arte es para el mundo moderno algo del pasado. Para Hegel, en la modernidad el interés por el arte está mediado reflexivamente, es decir, lo principal ya no es la experiencia del arte como figura en la que lo divino se manifiesta inmediatamente para la intuición sensible, sino el conocimiento racional del arte, esto es, su representación y exposición científicas como un medio para el conocimiento de la verdad del espíritu. Mientras en el mundo antiguo es el elemento de la intuición sensible donde se pone en juego la determinación suprema del arte, en el mundo moderno esta queda como "algo del pasado" porque el arte entra, más bien, al elemento de la representación, de modo que la verdad del arte solo puede ser captada de forma discursiva, mediante su concepción científica, más allá de los límites de la inmediatez sensible.

**Bibliografía**

ESQUILO (2000), *Tragedias*, traducción de Bernardo Perea Morales, Madrid: Gredos.

GUTHRIE, W.K.C. (1994), *Historia de la filosofía griega. III. Siglo V. Ilustración*, versión española de Joaquín Rodríguez Feo, Madrid: Gredos.

HALL, J. (2009), "Ethnicity and Cultural Exchange", en: K. A. Raaflaub y H. van Wees (eds.), *A Companion to Archaic* Greece, West Sussex: Blackwell Publishing, pp. 604-617.

HEGEL, G.W.F. (1966), *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, México: Fondo de Cultura Económica.

HEGEL, G.W.F. (1975), *Aesthetics. Lectures on Fine Art*. Vol. I, translated by T. M. Knox, Oxford: Clarendon Press/Oxford.

HEGEL, G.W.F. (1987), *Lecciones sobre filosofía de la religión. 2. La religión determinada*, versión española de Ricardo Ferrara, Madrid: Alianza Editorial.

HEGEL, G.W.F. (1989), *Lecciones sobre la estética*, traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid: Akal.

HEGEL, G.W.F. (2005), *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, traducción y prólogo de Juan Luis Vermal, Madrid: Edhasa.

HEGEL, G.W.F. (2006), *Filosofía del arte o Estética (verano de 1826). Apuntes de Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*, edición de Annemarie Gethmann-Siefert y Bernadette Collenberg-Plotnikov. Madrid: Abada Editores/UAM Ediciones.

HEGEL, G.W.F. (2010), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para uso de sus clases*, edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza Editorial.

HEGEL, G.W.F. (2014), *Lectures on the Philosophy of Art. The Hotho Transcript of the 1823 Berlin Lectures*, translated and edited by Robert F. Brown, Oxford: Clarendon Press & Oxford.

HEGEL, G.W.F. (2017), *Vorlesungen zur Ästhetik. Vorlesungsmitschrift Adolf Heimann (1828/1829)*, ed. A.P. Olivier y A. Gethmann-Siefert, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.

HEGEL, G.W.F. (2018), *Estética*. Semestre de invierno de 1828/29, traducción de Fernando Huesca Ramón, en: *La lámpara de Diógenes*, 30, pp. 5-18.

HOMERO. (2000), *Ilíada*, introducción general, traducción y notas de Emilio Crespo Güemes, Madrid: Gredos.

MENKE, C. (2011), "El arte de la libertad.: ética y estética en la teoría hegeliana de la tragedia", en: *Estética y negatividad*, edición e introducción de Gustavo Leyva, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 183-203.

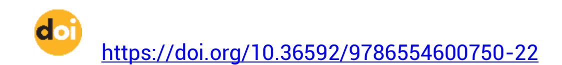
OLIVIER, A.P. (2017), "Hegel's Last Lectures on Aesthetics in Berlin 1828/29 and the Contemporary Debates on the End of Art", en: *Proceedings of the European Society for Aesthetics*, 9, pp. 385-397.

PIPPIN, R.B. (2008), "The Abscence of Aesthetics in Hegel's Aesthetics", en: F. C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth Century* Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 394-418.

SEAFORD, R. (1994), *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford: Clarendon Press/Oxford.

SÓFOCLES. (2000), *Tragedias*, traducción y notas de Assela Alamillo. Madrid: Gredos.

# Individuo y sociedad moderna.
# Interpretación de la tensión en la filosofía del arte de Hegel


https://doi.org/10.36592/9786554600750-22

*Adriano Bueno Kurle*

*Universidade Federal de Mato Grosso*

adriano.kurle@ufmt.br

**Resumen**[1]

En este artículo sitúo el problema de la relación entre individuo y sociedad en Hegel por medio de un análisis de la Filosofía del Arte, defendiendo la hipótesis de que en Hegel la sociedad moderna no está necesariamente marcada por la completa subsunción de los individuos al Estado. Para Hegel, el individuo moderno se caracteriza por el reconocimiento de su singularidad y por el reconocimiento de la imposibilidad de una completa adaptación y subsunción a los intereses universales, aunque esto último pueda ocurrir parcialmente a través de procesos de alienación.

## Introducción

La relación entre individuo y sociedad en la modernidad puede interpretarse a través de dos perspectivas principales, que en sus extremos se manifiestan de la siguiente manera. Por un lado, las sociedades modernas avanzadas son hipercríticas, de modo que los individuos revisan constantemente sus creencias y se critican entre sí para adaptar sus acciones y reivindicaciones individuales a las demandas que se negocian colectivamente, al tiempo que son libres para criticar y exigir nuevas formas

[1] Este artículo es un producto de mi estancia de investigación postdoctoral en la *Freie Universität Berlin*, entre octubre de 2021 y octubre 2022. Agradezco al Prof. Dr. Georg W. Bertram por recibirme en su grupo de investigación, a la *Freie Universität Berlin* por el acceso a sus instalaciones y a la *Universidade Federal de Mato Grosso* (*UFMT*) por el permiso remunerado. Este artículo está relacionado con el proyecto "*Cosmovisão e Concepções Metafísicas da Música: Mimetismo Moderno, Dialética Construtivista e Fenomenologia*", financiado por la FAPEMAT (Mato Grosso, Brasil) y por el CNPq (Brasil), mediante el "*Programa de Apoio à Fixação de Jovens Doutores no Brasil*", edicto 001/2022, número FAPEMAT-PRO.000081/2023.

colectivas de acción y valoración. Por otro lado, podemos entender que en la modernidad la relación entre el individuo y la sociedad está marcada por la completa subsunción de aquellos a los fines generales de esta, de modo que los individuos, en lugar de ser críticos y participar en la constitución normativa de la sociedad, son alienados, dominados y manipulados ideológicamente. Entre ambas concepciones, podemos encontrar variaciones de grado. Defiendo la hipótesis de que en Hegel la sociedad moderna no está necesariamente marcada por la completa subsunción de los individuos al Estado, considerando en especial la relación lógico-ontológica de los niveles universal, particular y singular. Para Hegel, el individuo moderno está marcado por el reconocimiento de su singularidad y la imposibilidad de una completa adaptación y subsunción a los intereses universales, aunque esto último pueda ocurrir parcialmente a través de procesos de alienación. El sujeto individual, en cuanto "yo", es una fuente constante de negatividad, como lo es, en términos lógicos, la singularidad. Así, la relación entre individuo y sociedad en la modernidad es tal que el distanciamiento entre los elementos de esta relación es constante, lo que no debe implicar que Hegel defienda la idea de que los sujetos modernos son necesariamente hipercríticos, aunque la crítica sea un rasgo inmanente de la sociedad moderna.

En este texto, yo presento el proceso de formación de la individualidad moderna a partir de la filosofía del arte de Hegel, según el siguiente recorrido: 1) discuto la concepción hegeliana del arte como elemento constitutivo del desarrollo cultural humano, como proceso que vincula la visión del mundo con la autointerpretación; 2) muestro que, en el arte clásico, el individuo está intuitivamente subsumido en la generalidad social (está subsumido por el encanto de lo bello); 3) en la sociedad moderna, el peligro de subsunción se produce por la primacía de la prosa y del comportamiento conceptual, es decir, cuando las relaciones están mediadas racionalmente —racionalidad que, sin embargo, puede perderse en la lógica del entendimiento, que es un modelo finito y problemático de subsunción conceptual. En la concepción romántica del arte, Hegel presenta el proceso de formación y conciencia de la individualidad como individualidad, es decir, como fuente de la diferencia tanto de los individuos entre sí como de la individualidad frente a los aspectos generalizadores del concepto (universalidad y particularidad). Concluyo

con la hipótesis de que el arte romántico, en su última etapa, expresa este modo de vida conflictivo de la modernidad.

## 1. El arte como constitución cultural

En la filosofía del arte de Hegel, encontramos un proceso de génesis cultural relacionado con las formas particulares del arte. Estas formas son denominadas por Hegel simbólica, clásica y romántica (HEGEL, 1989c, pp. 382-392)[2]. El criterio de clasificación es la relación entre el contenido y la forma en la conciencia artística de los pueblos, de modo que en el arte simbólico el contenido está por detrás de la forma, en el arte clásico la forma y el contenido son equilibrados y compatibles, mientras que en el arte romántico el contenido extrapola la forma (HEGEL, 1989c, p. 392). Por "forma", Hegel entiende la presentación sensible en su vertiente material, siendo esta conformación de la materia y el modo en que afecta a la sensibilidad. Por contenido, Hegel entiende la Idea misma —en el sentido que este término tiene al final de la *Ciencia de la Lógica* (HEGEL, 2003, pp. 462ss)—, tal y como es manifestada y comprendida por la conciencia humana en una cultura histórica y geográficamente determinada.

Sin embargo, no es tan sencillo definir estos términos tal y como se utilizan en la filosofía del arte de Hegel, porque incluso sus significados tienen cierta flexibilidad, dependiendo precisamente de la configuración cultural en la que aparecen. Podemos entender, así, que las configuraciones de las artes son en sí mismas la configuración espiritual (como conciencia sociocultural humana) en el producto real de la relación forma y contenido en el arte.

La relación entre las formas de arte se produce a través de un proceso de génesis histórica en el que cada tipo se desarrolla en un proceso de autodiferenciación. En un sentido, hay continuidad en esta génesis; en otro, hay procesos de ruptura que marcan el paso de una forma de arte a otra, produciendo una nueva calidad de conciencia sociocultural.

---

[2] Debido a su carácter histórico, Robert Pippin las llama formas *históricas* del arte (PIPPIN, 2014).

Para entender esta génesis, debemos abordar la relación entre algunos conceptos importantes del pensamiento de Hegel, así como reconstruir el significado del arte. Para Hegel, el conocimiento no se desarrolla simplemente en la relación entre una mente individual y el mundo objetivo, sino que sujeto y objeto se integran en el espíritu. Esto implica que el conocimiento no es solamente teórico, sino que supone necesariamente la práctica, la acción y la interacción (HEGEL, 1989b, p. 388, § 236 Z; 1986b, p. 232, § 441 Z). Así, *el espíritu es actividad* [*Tätigkeit*] (HEGEL, 1986b, p. 12, § 382 Z), no únicamente sustancia, sino también sujeto (HEGEL, 1989a, p. 23). Esta actividad incluye procesos de autorrelación, que tienen lugar en las relaciones humanas que dependen de las interacciones intersubjetivas y sociales (HEGEL, 1989a, pp. 144-145).

El espíritu se determina en tres formas, que están en relación: la subjetiva, la objetiva y la absoluta (HEGEL, 1986b). La primera marca las formas subjetivas individuales de cognición humana; la segunda, la construcción de las relaciones humanas a partir de la manifestación de la interacción entre su plena conciencia de que son seres libres (es decir, manifiestan voluntad, y no solamente impulsos o deseos) (HEGEL, 1986b, pp. 300ss). Con ello, los sujetos constituyen un objeto de interacciones sociales que se manifiesta en las instituciones y, en general, en la sociedad y el Estado. La tercera forma, la absoluta, implica el proceso de autocomprensión de esta sociedad como pueblo, como cultura, es decir, cómo interpretan su ser en el mundo, sabiendo que son seres espirituales y que esta espiritualidad no es una propiedad individual de las sustancias, sino la actividad misma de la interacción (HEGEL, 1986b, pp. 353ss, §§ 551-555; 1989c, pp. 128ss). El individuo no es absoluto[3]. Absoluta es la cultura humana en el mundo[4]. El espíritu

---

[3] Hegel critica el atomismo social en muchos puntos de su obra. El análisis onto-fenomenológico del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*, creo yo, es un ejemplo amplio y central (todavía muy complejo). Véase HEGEL, 1989a, p. 137ss. Sobre la individualidad en la *Fenomenología del espíritu* en defensa de una interpretación relacionada con la literatura, véase WERLE, 2008; 2013, pp. 145—173. En relación con el análisis hegeliano de *Antígona*, y sobre la diferencia entre la noción de individualidad en la *Fenomenología* y en la *Filosofía del derecho*, véase RÓSZA, 2008. Para una defensa de la individualidad frente a las críticas de reducción de este al universal o al Estado, pasando por la filosofía de Jena, la *Filosofía de la historia* y la *Filosofía del derecho*, en la misma línea que defiendo aquí, véase AMENGUAL COLL, 2022.

[4] Esto no significa, como aquí intento mostrar, que en Hegel el individuo sea reducido a la universalidad, sino que no hay universalidad concreta sin individuo, así como no hay consciencia de la individualidad sin la mediación social.

absoluto, pues, es un proceso de autointerpretación de las colectividades humanas que se entienden a sí mismas como unificadas e interactuantes[5].

Las formas de interacción del espíritu absoluto son el arte, la religión y la filosofía (HEGEL, 2003, pp. 549-550; 1986b, p. 366ss). Así, el arte no es simplemente un elemento entre otros de la cultura, sino que expresa en sí mismo la forma de la cultura. La comprensión de lo que es el arte, para Hegel, no se define por los objetos, ni se reduce a las prácticas de producción, recepción y apreciación de los objetos artísticos. Más allá de esto, el arte es una forma de la plasticidad de la conciencia cultural, siendo una de las formas en que las culturas humanas se articulan para producir la autocomprensión (HEGEL, 1989c, p. 21). Todas las formas del espíritu absoluto son, pues, esta producción de autocomprensión. El arte es su forma más cercana a la materialidad, la sensibilidad y la intuición (*ibid*., p. 151ss).

De este modo, entendemos que el arte es un elemento constitutivo de la propia formación cultural, y hay pueblos en los que es la única forma manifiesta de esta comprensión (HEGEL, *ibid.*). El arte busca, al principio, algo que es común a la religión, y por ello diviniza sus concepciones y los objetos de estas concepciones, de modo que las primeras formaciones culturales humanas mezclan arte y religión (HEGEL, 1986c, pp. 389-430). Estos solamente se independizarán en la modernidad, tras el desarrollo del arte romántico y la manifestación de la religión revelada (HEGEL, 1990a, pp. 107-142; 1986c, pp. 372ss).

## 2. Hegel y la formación clásica de la individualidad: la individualidad universal

Dado que el conocimiento trata, en última instancia, de la actividad del espíritu, el actuar y conocer al propio ser humano acaba convirtiéndose en la finalidad de la génesis cognitiva. Por ello, el proceso del arte también tiende a lo humano como *contenido* (HEGEL, 1990a, pp. 33-74).

Es en este sentido que la génesis de la conciencia artística pasa del arte simbólico al arte clásico y, finalmente, al arte romántico. En el primero, el ser humano constituye la interpretación de la realidad a través de la divinización de los elementos

[5] Para una interpretación similar a esta del *Geist* hegeliano, véase PIPPIN, 2014, pp. 1-26.

de la naturaleza o la pura abstracción indeterminada, lo que forma un proceso que incluye la divinización de la naturaleza, primero de elementos generales y "abstractos", como la luz y la oscuridad; luego a través de objetos naturales vinculados, como el sol y la luna; después a través de la vida vegetal y animal (HEGEL, 1989c, pp. 389-466). También es importante aquí la concepción de la vida, que constituye un elemento necesario y central de la verdad del espíritu. La vida, como la conciencia, no es un objeto, sino un proceso determinado de interacción (en este caso, de autointeracción, o finalidad interna)[6]. Puesto que la vida —y no el objeto vivo— es la verdad, es entonces la conciencia de la vida, y no solo de sus objetos, lo que manifiesta la verdad. Lo mismo ocurre con la conciencia humana y el espíritu. Así, el arte simbólico no se define solo por la divinización de la naturaleza o el zoomorfismo, sino por la *conciencia de la muerte* (HEGEL, 1989c, p. 448ss; 1990a, p. 283ss). Esta es un elemento de la vida, pues es lo que distingue a la vida misma, como proceso, de los vivientes, que son finitos (HEGEL, 1989a, pp. 139-143).

Sin entrar en los detalles del arte simbólico, lo que nos interesa aquí es cómo, en la génesis del arte, podemos encontrar concepciones sociales que incluyen distintas formas de conciencia de la relación entre individuo y sociedad. En este punto, entra en juego la génesis misma de la individualidad. Esto presupone que la conciencia del individuo no es algo *dado*, sino que se despliega socioculturalmente. También lo es la propia noción de sociedad. De este modo, el proceso histórico de formación social implica también la cultura y, por tanto, el arte, la religión y la filosofía. En consecuencia, la relación entre individuo y sociedad en la filosofía de Hegel no puede entenderse reducida a la filosofía del derecho, es decir, al espíritu objetivo.

Para comprender la génesis de la conciencia de la individualidad, así como la génesis y el desarrollo sociales (la fenomenología social, en el sentido hegeliano), lo que considero un punto central es la noción de *estado-del-mundo* [*Weltzustand*]

---

[6] El concepto de vida está presente en muchos momentos de la filosofía de Hegel, en sentidos distintos. Véase, por ejemplo, en la *Ciencia de la lógica*, HEGEL, 2003, p. 469ss; 1989b, p. 373 (§216ss); en la filosofía de la naturaleza, en particular, HEGEL, 1986a, p. 367ss (§342ss). Para la concepción hegeliana de vida es importante la noción de *teleología interna* kantiana. Algunos trabajos recientes abordan de modo muy importante este tema: véase KHURANA, 2017; NG, 2020; DA SILVA, 2018. Para comentarios críticos del libro de NG, véase KHURANA, 2021; PETERS, 2021. Aquí es importante la relación entre el género, la especie, y los individuos, reflejando la relación lógica entre universal, particular, y singular.

(HEGEL, 1989c, pp. 235-257). En la exposición de Hegel del concepto de *trama* [*Handlung*] (HEGEL, 1989c, pp. 233ss)[7], podemos ver cómo el arte no solo es parte integrante del proceso social, sino *determinante* en él. La trama es un elemento importante del propio concepto de arte, determinado por lo que Hegel llama el *Ideal*, la apariencia sensible de la *Idea* (HEGEL, 1989c, p. 151).

El concepto de *Ideal* define los elementos necesarios de aparición de la autocomprensión cultural que es el arte. Así, en su propia definición, encontramos la *trama* como su elemento constitutivo. Esto significa que Hegel entiende que la perspectiva poética[8] es una parte necesaria de la autocomprensión y autodeterminación sociocultural humana, cumpliendo una función *central* en las culturas *clásicas*.

En este sentido, creo que la concepción del estado-del-mundo [*Weltzustand*] es necesaria. Esto marca el contexto más amplio y general de las condiciones de la trama, que dependen de la forma hegemónica de comprensión social de la realidad. Hegel distingue este concepto en dos tipos: *heroico* y *prosaico*. Podemos entender esta distinción como una entre el mundo clásico y el moderno, entre una comprensión poética de la realidad y una "del entendimiento"[9]. En el primer caso, tenemos la posibilidad de una individualidad total y completa ("patriótica"), pero no diversa (ni, digamos, democrática)[10].

[7] Yo distingo *Handlung* en general como *trama*, y *Handlung als solche* como *acción*. La traducción común de los términos sería 'acción' y 'acción como tal', considerando aquí que Hegel utiliza primero el concepto general de *Handlung* para, dentro de él, situar la *Handlung* como su momento y realización últimos, es decir, se hace referencia a la *Handlung* tanto como al proceso en su conjunto como a uno de sus momentos. Creo que aquí el término tiene una función cercana a lo que entendemos por "trama" en el primer caso, mientras que en el segundo podría ser "acto" (en el sentido dramatúrgico).

[8] Hegel distingue tanto entre el poético y el prosaico, en varias partes de los Cursos de Filosofía del Arte, quanto también hace la distinción entre modos de comprensión (ordinario, poético, y prosaico). Véase HEGEL, 1989c, p. 233ss; 1990b, p. 243ss. También GONÇALVES, 2001, pp. 52-59; 2017.

[9] Yo pienso que la concepción prosaica se relaciona no solamente con el uso de conceptos, sino también con las limitaciones de la lógica del entendimiento. Sobre la distinción entre lógica del entendimiento, razón dialéctica y razón especulativa, véase HEGEL, 1989b, p. 168ss, §§79—83. Sobre la continuidad entre las formas de tratamiento [*Auffassungsweise*] en la *filosofía del arte* y en la *lógica*, véase KURLE, 2020a; 2020b; 2020c.

[10] Véase BERTRAM, 2020. Para un análisis del desarrollo biográfico de la idea del arte en Hegel, a fin de mostrar la conexión entre la concepción de *religión del arte* en la *Fenomenología* y el *arte clásico* en los *Cursos de Filosofía del arte*, véase OLIVIER, 2008, pp. 143—156. Para un análisis de la relación entre *religión del arte* y autoridad inmediata social, véase PINKARD, 2008. Para un análisis de la individualidad en la *Fenomenología* a partir de Antígona y en comparación con la *Filosofía del derecho*, véase RÓSZA, 2008.

La noción de individualidad en el arte clásico está ligada a la figura del héroe (HEGEL, 1989c, pp. 236-256)[11], considerando que su acción representa universalmente a un pueblo y determina sus reglas e incluso su concepción de la existencia. Así, la visión del mundo de este pueblo y su autocomprensión se definen *intuitivamente* a través de la *trama* de las acciones del héroe, que *produce* la identidad popular y la normatividad.

En el mundo heroico, el concepto y el pensamiento discursivo (que separa la frase imperativa en sí misma de los sujetos que se someten a ella) no son la forma hegemónica de comprensión cultural. De este modo, la individualidad no se *distribuye*: hay una noción de individuo en las figuras que representan al pueblo en general, pero no se valora la idea de que *cada ser humano es un individuo productor de sentido*. En este estado-del-mundo no hay conciencia plena del yo. Por otro lado, este estado-del-mundo heroico permite la *creación* poética de forma más libre, ya que la normatividad sigue abierta e indefinida (HEGEL, 1989c, pp. 236-253). Por otra parte, es insuficiente para alcanzar la plena conciencia de la verdad humana, que incluye la diversidad de las individualidades (HEGEL, 1990a, pp. 107-126).

El arte clásico y el mundo poético son las condiciones perfectas para la expresión sensible de la *Idea*, es decir, para el *Ideal* y para el arte. En ese momento, el arte es la forma hegemónica (y única) de autocomprensión sociocultural. Sin embargo, esta forma es insuficiente para la manifestación de la *Idea*, que es infinita y, al mismo tiempo, incluye la diversificación y diferenciación de lo singular en relación con el nivel universal de comprensión. Por eso el arte (que depende de la manifestación sensible y, por tanto, de la materialidad y la finitud) es insuficiente para el conocimiento humano de la realidad. Así, tanto el arte pasa al momento en que deja de ser la forma hegemónica de comprensión de la realidad, como él mismo pasa a expresar la verdad de su insuficiencia: esto es el arte romántico.

---

[11] Para un enfoque de la noción del *héroe* en la *Filosofía de la Historia*, véase BORGES, 2009, pp. 129-142.

## 3. Arte romántico y modernidad: la universalidad de los individuos

El arte romántico marca la sociedad que entiende y considera socialmente la interioridad subjetiva como un principio (HEGEL, 1990a, pp. 127ss)[12]. Sus consecuencias transforman toda la sociedad y su funcionamiento. La primera consecuencia es inmanente al propio principio y es fundamental: la distinción entre lo interior y lo exterior, entre la vida subjetiva y el mundo exterior. En otro sentido, la distinción entre la espiritualidad subjetiva y el cuerpo. Esta distinción implica otra, que es definitiva para la ruptura entre el mundo clásico y el romántico, pero también entre el alma y el cuerpo: la distinción entre la finitud de la materia y el cuerpo y, por otro lado, la infinitud de la interioridad subjetiva. A partir de esta distinción surge la oposición entre la universalidad del derecho y la particularidad de las acciones individuales[13]. La marca de este modelo es la *fragmentación* de la totalidad[14].

Esta fragmentación es, por un lado, desafortunada: es el alejamiento del mundo bello, intuitivo e inmediato de la vida clásica[15]. La normatividad se formó estéticamente, por lo que el arte encuentra aquí su punto álgido. En el mundo bello, la forma de comprensión dominante radicaba en las formas artísticas y estéticas. La concepción del significado social y las fuentes de las normas estaba vinculada a la representación narrativa y a la intuición sensible de las obras poéticas y plásticas. Por otro lado, sin embargo, la ruptura del principio del mundo clásico es la salida de la ingenuidad y la entrada en el mundo crítico y reflexivo[16]. La reflexión, como

[12] Para una exposición didáctica con aclaraciones históricas, véase MOLAND, 2019, p. 99ss. En VIEWEG, 2008, se encuentra una reconstitución muy clara y correcta del arte moderno a través el arte romántico. Para una defensa de la influencia de Goethe en la concepción hegeliana de la subjetividad y su rol en la creación, véase WERLE, 2009.

[13] O sea, el estado-del-mundo prosaico. Véase HEGEL, 1989c, pp. 253-255. Véase también WERLE, 2007.

[14] Véase la distinción entre los modos-de-tratamiento [*Auffassungsweise*] poético y prosaico en HEGEL, 1990b, p. 237ss.

[15] Pippin (2014), destaca el carácter de extrañeza y diferencia del arte moderno, como expresión de la irreconciliación social.

[16] Para BERTRAM, 2020, el arte romántico y moderno en Hegel se caracteriza por la necesaria crítica y reflexión. Bertram subraya su diferencia con PIPPIN, 2014, ya que este último entiende el arte moderno en Hegel desde su "carácter anfibio", de permanente irreconciliación, mientras que Bertram cree que el arte moderno también permite la reconciliación, aunque de un tipo diferente a la que se daba en el arte clásico. Creo que cada uno destaca aspectos diferentes, Pippin el distanciamiento y Bertram la mediación hermenéutica de las diferencias. En mi opinión, el arte moderno incluye la conciencia de la individualidad, lo que significa la conciencia de la diferencia entre los individuos, propiamente necesaria para la singularidad, desde un punto de vista lógico. Esto implica, por tanto, que el arte

podemos ver ya en la Lógica de la esencia (HEGEL, 2003, pp. 24ss), divide, genera diferencias. Así, la propia subjetividad, al buscar el reconocimiento de su propia unidad e identidad, se diferencia de sí misma y no encuentra lo que buscaba. Sin embargo, encuentra un mundo nuevo, fragmentado, pero rico y diverso, un mundo que permite la divergencia, sin dejar la pura asimilación como única alternativa (HEGEL, 1990a, pp. 195-244).

En el desarrollo del arte romántico se pasa por tres fases (la religioso-cristiana, la caballeresca y la del *humanus*). La cultura expresa el proceso reflexivo del sujeto: primero, se encuentra en su interior, marcando la diferencia entre la vida del pensamiento y la interioridad y el mundo corporal y exterior. Entonces, esta subjetividad se dirige al mundo exterior, pero en busca de valores subjetivos: el honor, la fidelidad, el amor particular. Finalmente, el reconocimiento de lo humano como libre y diverso abre el mundo cultural a la consideración profana de la infinidad de enfoques desde la división de dos aspectos: por un lado, el enfoque subjetivista, que se constituye a partir de la reflexión sobre la subjetividad interior y la toma como núcleo y principio de la obra artística y su significación; por otro lado, el reconocimiento de la diversidad del mundo exterior y sus diversas posibilidades de consideración. Lo que se garantiza aquí es que la cultura implica la relación *crítica* y negativa del sujeto ante el objeto, e incluso ante sí mismo y otros sujetos[17]. Esta división es irreconciliable en el campo del arte solo; por esto se necesita *también* de la religión y de la filosofía.

---

moderno incluye la conciencia de la diferencia y el constante extrañamiento estético, pero esto no imposibilita que, al producirse la conciencia de que, como individuos, somos diferentes, sea imposible la reconciliación social. La sociedad moderna, en Hegel, es precisamente la convivencia con esta constante tensión y distensión de la individualidad.

[17] DOMÍNGUEZ HÉRNANDEZ, 2009 defiende una interpretación institucionalista de la *formelle Bildung* en el arte romántico de Hegel. En POCAI, 2014, encontramos una interpretación de la decadencia del arte romántico en cuanto realismo y prosaísmo. Yo creo aún que, a menos que ambos aspectos se hagan presentes, no hay en Hegel una concepción institucionalista del arte, especialmente en la última etapa del arte romántico. Encontramos, antes, una concepción de la libertad subjetiva expresa tanto en los contenidos artísticos, cuanto en su forma y en la receptividad. Con esto, el arte moderno incluye la posibilidad de afirmación de la subjetividad individual frente a las instituciones. Por tanto, el arte en la modernidad no es solamente cosa de museos. Además, el realismo/objetivismo es un aspecto y posibilidad del arte moderno, pero también el formalismo estético. En cuanto al arte moderno en Hegel, creo que abre un proceso amplio de mediación de diversidades. En este sentido, mi comprensión, sin excluir a Pocai, 2014, se aproxima a los aspectos desarrollados en BERTRAM, 2020 y PIPPIN, 2014.

A nivel del *estado-de-mundo* (*Weltzustand*), este proceso implica el paso de una concepción poética a una prosaica del mundo. El modo poético es adecuado para una sociedad carente de normatividad o con baja determinación normativa. Así, el campo de la creación representacional es amplio para generar modelos que fundamenten la identidad social y la norma. En una sociedad donde existe una unificación normativa bien definida y un Estado propio, el campo de la mediación es amplio, incluyendo una orientación más conceptual y menos intuitiva. Esta mediación permite reconocer la diversidad entre el individuo y la norma. Por un lado, solamente el reconocimiento de la diferencia individual, a través de la experiencia y del reconocimiento de la interioridad subjetiva, hace posible la diversidad cultural e incluso la libertad individual plenamente distribuida (lo que era imposible en el mundo poético y clásico). Por lo tanto, es una *marca de la modernidad* que *el individuo no esté completamente asimilado al Estado*. Por otra parte, el concepto es el resultado de la propia reflexión, mientras que la universalidad subjetiva reconoce su capacidad de legislar y conceptualizar como su eficacia. En cualquier caso, el concepto es una condición para la organización de la realidad externa, teniendo su manifestación social en las leyes.

**4. Conclusión**

Debemos considerar que, si bien el Estado es la realización ética de un pueblo desde el punto de vista del espíritu objetivo, este no es autosuficiente, manteniendo en sí mismo la incompletud y la necesidad del aspecto cultural (espíritu absoluto — arte, religión y filosofía). En la filosofía del arte, Hegel entiende la modernidad como la constitución cultural que reconoce al individuo como fuente de negatividad y universalidad racional, para reconocer la imposibilidad de que un individuo sea plenamente asimilado por otro o por un grupo o sociedad sin que esto genere una contradicción en la concepción misma de esta cultura.

El conflicto entre la generalidad de la ley y del concepto y, por otra parte, de la individualidad no puede resolverse mediante una reducción alienante del individuo a la norma, ni la norma puede reducirse a la voluntad de uno o unos pocos individuos o grupos sociales. La propia universalidad debe contener la negatividad y la

diversidad, de modo que los individuos críticos son una condición para una sociedad moderna. Sin embargo, la ausencia de normas colectivas no solo fragmenta la sociedad, sino que la hace imposible. Por ello, la conducción social a través de la generalidad normativa es una condición de la sociedad moderna, lo que incluye la posibilidad de alienación a través de la simple subsunción del individuo a la norma social.

El arte romántico, en su última etapa, manifiesta el inevitable mantenimiento de la negatividad del individuo y de la subjetividad en relación con lo socialmente instituido, teniendo como contenido la propia necesidad de extrapolación y la posibilidad de negación de lo socialmente instituido. Por eso el arte moderno es crítico y diverso. Siendo esta paradoja una consecuencia inevitable de la dialéctica hegeliana tomada en serio, apareciendo como un momento no borrado de la práctica artística, podemos pensar que el Estado, como momento del espíritu objetivo (por tanto, anterior y finito en relación con el espíritu absoluto, donde se encuentra el arte), no puede convertirse en una estructura totalmente determinante e independiente de los individuos. Aquí, su realización depende de la razón especulativa y de la filosofía. Abordar la paradoja de su institución es un desafío para el arte, considerando que el Estado y la eticidad, en su configuración efectiva, no están apartados de la cultura.

## Bibliografía

AMENGUAL COLL, G. (2022), “El individuo en Hegel”, en: *Ápeiron. Estudios de filosofía*, 17, pp. 185-206.

BERTRAM, G.W. (2020), “Rethinking Hegel's Modern Conception of Art”, en: S. Bird-Pollan & V. Marchenkov (eds.), *Hegel's Political Aesthetics: Art in Modern Society*, London: Bloomsbury Academic, pp. 196-211. https://doi.org/10.5040/9781350122727.0017

BORGES, M. (2009), *A Atualidade de Hegel*, Florianópolis, SC: Editora UFSC.

DA SILVA, M.Z.A. (2018), *Vida e Finalismo na* “Ciência da Lógica”, Campinas, SP: Editora Phi.

DOMÍNGUEZ HERNÁNDEZ, J. (2009), “A arte como *formelle Bildung*: a estética de Hegel e o mundo moderno”, en: M. A. Werle & P. F. Galé (Eds.), *Arte e Filosofia no Idealismo Alemão*, Editora Barcarolla, pp. 77-104.

GONÇALVES, M.F.C. (2001), *O Belo e o Destino: Uma introdução à filosofia de Hegel*, São Paulo, SP: Edições Loyola.

GONÇALVES, M.F.C. (2017), "Tempo Poético e Tempo Prosaico", en: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, 14 (23), pp. 190-208.

HEGEL, G.W.F. (1986a), *Werke 9: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1986b), *Werke 10: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), III*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1989a), *Werke 3: Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1989b), *Werke 8: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1989c), *Werke 13: Vorlesungen über die Ästhetik I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1990a), *Werke 14: Vorlesungen über die Ästhetik II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1990b), *Werke 15: Vorlesungen über die Ästhetik III*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (2003), *Werke 6: Wissenschaft der Logik II*, Frankfurt am Main: Surkhamp.

KHURANA, Th. (2017), *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie*, Berlin: Suhrkamp.

KHURANA, Th. (2021), "This other life that knows itself as life: Comments on Karen Ng's *Hegel's concept of life*", en: *European Journal of Philosophy*, 29 (4), pp. 1136-1144. https://doi.org/10.1111/ejop.12745

KURLE, A. (2020a), "A Fantasia de Carnaval: um ensaio a partir de Hegel e Freud", en: *Revista Extraprensa*, *14*(1), pp. 193-211. https://doi.org/10.11606/extraprensa2020.173536

KURLE, A. (2020b), "O Anacronismo do Mito em Hegel e o Brasil do Bolsonarismo", en: R. T. Souza *et al*. (eds.), *A Tentação Ancestral: A questão histórico-cultural do tema da Idolatria ao longo dos séculos e sua relevância na contemporaneidade*, Editora Fundação Fênix, pp. 13-30. Doi: https://doi.org/10.36592/9786587424057-1

KURLE, A. (2020c), "The Anachronism of Myth in Hegel and Bolsonarist Brazil", *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, 11 (4), pp. 176-192. http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v11i4.56366

MOLAND, L. (2019), *Hegel's Aesthetics: The art of idealism*, New York: Oxford University Press.

NG, K. (2020), *Hegel's Concept of Life: Self-Consciousness, Freedom, Logic*, New York: Oxford University Press.

OLIVIER, A.-P. (2008), *Hegel, la genèse de l'esthétique*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

PETERS, J. (2021), "Life as ground—Variations on a theme: Comments on Karen Ng's *Hegel's concept of life*", en: *European Journal of Philosophy*, 29 (4), pp. 1145-1151. https://doi.org/10.1111/ejop.12747

PINKARD, T. (2008), "Autorität und Kunstreligion", en: K. Vieweg & W. Welsch (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsswerk der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 540-561.

PIPPIN, R. (2014), *After the Beautiful: Hegel and the Philosophy of Pictorial Modernism*, Chicago: The University of Chicago Press.

POCAI, R. (2014), *Philosophie, Kunst und Moderne: Überlegungen mit Hegel und Adorno*, Berlin: Xenomoi.

RÓSZA, E. (2008), "Hegels Antigone-Deutung — Zum Status der praktischen Individualität in der *Phänomenologie des Geistes*", en: K. Vieweg & W. Welsch (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsswerk der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 455-473.

VIEWEG, K. (2009), "A Arte Moderna como Superação da Orientalidade e do Classicismo: Hegel e o 'fim da arte'", en: M. A. Werle & P. F. Galé (eds.), *Arte e Filosofia no Idealismo Alemão,* Editora Barcarolla, pp. 151-174.

WERLE, M. A. (2007), *A Poesia na Estética de Hegel*, São Paulo: Associação Editorial Humanitas/FAPESP.

WERLE, M.A. (2008), "Literatur und Individualität: Zur Verwirklichung des Selbstbewußtseins durch sich selbst", en: K. Vieweg & W. Welsch (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsswerk der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 350-368.

WERLE, M.A. (2009), "Subjetividade Artística em Goethe e Hegel", en: M. A. Werle & P. F. Galé (eds.), *Arte e Filosofia no Idealismo Alemão*, Editora Barcarolla, pp. 175-188.

WERLE, M.A. (2013), *A Aparência Sensível da Ideia: Estudos sobre a estética de Hegel e a época de Goethe*, São Paulo: Edições Loyola.

# La crítica hegeliana al concepto de ironía estética

https://doi.org/10.36592/9786554600750-23

*Julio Marchena*
*Pontificia Universidad Católica del Perú / FernUniversität in Hagen*
jmarchena@pucp.edu.pe

**Resumen**

En el presente artículo presentaré la crítica de Hegel al concepto de ironía en algunos de sus trabajos dedicados a la estética o filosofía del arte. De manera análoga a la crítica establecida en la *Filosofía del derecho* desde la perspectiva ético-moral o en su *Fenomenología del espíritu* en el contexto de la exposición de la dialéctica final de la sección Espíritu, aquí Hegel señalará la indeterminación conceptual de la libertad del ejercicio de la ironía. Al final abordaré las implicancias políticas de la ironía en el mundo contemporáneo de la mano del filósofo italiano Mario Perniola.

El tema de mi artículo se sitúa dentro del marco de la filosofía del arte de Hegel, es decir, en el ámbito del espíritu absoluto dentro de la construcción sistemática de su filosofía. En efecto, en la última parte del sistema, dedicada al espíritu absoluto, aparece el arte como una de las tres formas de autoconsciencia del espíritu libre. Le siguen al arte la religión como representación del absoluto en imágenes y metáforas; y la filosofía, autocomprensión puramente conceptual de su libertad espiritual. Es el arte, como lo veremos más adelante, expresión sensible del absoluto que la humanidad ha desarrollado en y a través de objetos, utilizando diversos materiales como la piedra, la pintura, el sonido o la palabra, a lo largo del tiempo. Para Hegel el arte no es imitación de la naturaleza, ni mucho menos algo que solo produce disfrute. Tampoco tiene una finalidad moral o política. El arte expresa la belleza de lo absoluto. Y en esta expresión estética, en su desarrollo histórico, cumple un papel importante y problemático la noción de ironía.

La ironía es un concepto abordado críticamente por Hegel en diversas partes de su obra. Desde una perspectiva ética es tratada en la *Filosofía del Derecho* hacia

el final de la sección Moralidad, como una expresión de “mal moral” junto con la hipocresía, la mala conciencia, etc. (Cfr. HEGEL, 1999, pp. 241-259; HEGEL, 2020a, pp. 265-286). En la *Fenomenología del Espíritu*, por su parte, es presentada en su relación con la figura romántica del “alma bella” para representar la dialéctica final de la sección Espíritu entre la conciencia que actúa y la conciencia que juzga (Cfr. HEGEL, 1987, pp. 369-392; HEGEL 2020b, pp. 464-494). En ambos casos, la ironía es expresión de la indeterminación de la libertad del sujeto. Es decir, en tanto ironía no solo refiere a la ambigüedad o contradicción, sino que dicha ironía en los diversos ámbitos de la vida humana, expresa algo más fundamental: una libertad limitada, unilateral e indeterminada que es preciso señalar y superar.

Es ahora en el campo del arte, de la historia del arte, del ejercicio artístico y del carácter del artista, en otras palabras, en el terreno de la filosofía del arte, en donde Hegel encontrará los obstáculos que enfrentará el espíritu para desarrollar plenamente su libertad. La ironía del artista romántico, abordada como concepto estético central por autores como Friedrich Schlegel, Karl Solger, Ludwig Tieck, entre otros (cada cual de diversa manera), es criticada por Hegel ahora en sus reflexiones estéticas, en contraposición al humor de la comedia moderna y en relación con la noción de “fin del arte”. En este artículo daré cuenta de dicha crítica estética, de manera particular aquella contra Friedrich Schlegel, especialmente en sus *Lecciones de Estética* y también de una manera general en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Mi tesis principal es que, así como en su crítica a la ironía como concepto indeterminado hecha por Hegel desde la eticidad en el campo de la praxis, en sus reflexiones sobre el arte es el concepto de humor de la comedia moderna lo que superará a la ironía estética del romanticismo. Esta superación está planteada por Hegel de manera sugerente y problemática en textos en los que el lugar de la ironía fluctúa entre el fin del arte romántico, por un lado; y su relación con la comedia en sus reflexiones sobre la religión revelada, por otro.

El presente artículo tiene tres partes. En la primera, pasaré revista de manera muy general al papel de la ironía en la tradición filosófica occidental para determinar el tipo de ironía que Hegel ve desarrollarse en su tiempo y a la que critica tan duramente. En la segunda parte analizaré algunos pasajes relevantes de la crítica hegeliana a la ironía estética representada principalmente por la figura de Friedrich

Schlegel de inicios del siglo XIX en Alemania. En esta parte abordaré el lugar problemático de la ironía y el humor de la comedia en algunos de los principales textos de nuestro filósofo. Y, finalmente, en la tercera parte haré un intento por recuperar la relevancia filosófico-crítica del concepto romántico de ironía para una crítica estético-política del mundo contemporáneo. Aquí me servirán algunas reflexiones que ofrece el filósofo italiano Mario Perniola en torno al mundo del espectáculo y de la comunicabilidad de la obra de arte dentro del sistema de las artes. Para Perniola, el mundo de las obras de arte en la actualidad expresa un gesto irónico por ingenuo: por un lado es espectacular y, a diferencia del contexto decimonónico en el que Hegel vive, tiene una relación muy directa con el público de masas. Esta comunicabilidad y espectacularidad presenta una "sombra" que debe ser señalada y esta es tarea de la crítica del arte o de la filosofía del arte contemporánea. En esta parte final intentaré, pues, desde una lectura contemporánea, contraponer la visión de Hegel sobre la ironía con la de Perniola: señalar sus puntos en común respecto de la crítica a un aspecto central de la ironía que observan ambos autores; pero a su vez, intentaré también hacer justicia tanto a las capacidades desestabilizadoras y críticas de la ironía estética, como las del humor y del ingenio, en el mundo actual.

## 1. ¿De qué hablamos cuando hablamos de ironía?

"Ironía" es un término que es utilizado cuando nos queremos referir a una expresión lingüística que dice algo pero que refiere a lo contrario. Dependiendo del contexto, de la forma como el agente lingüístico expresa la palabra o frase y de la capacidad del interlocutor de dar cuenta del verdadero mensaje que se quiere comunicar, la ironía sucede o no. Como la metáfora, la hipérbole y otras figuras retóricas que buscan referir algo distinto de lo que se expresa (y en el caso de la ironía, algo que incluso es lo contrario de lo que se dice), forma parte la ironía de los recursos lingüísticos que utilizamos para comunicar directamente algo a alguien. Si no hubiera un interlocutor (al menos ideal) que pueda dar cuenta del mensaje que se quiere comunicar cuando se dice, por ejemplo, "no hay nada mejor que el estado de derecho" en contextos políticos duros, complejos y violentos como el peruano o latinoamericano, o "encuentro realmente impactante este poema vanguardista"

frente a una expresión poética en un mundo como el actual en que lo que alguna vez significó vanguardia está hace tiempo asimilado en el mercado del arte, entonces no tendría sentido jugar con el lenguaje para decir lo contrario de lo que se piensa. En ambos casos, pues, se requiere un oyente o un receptor de la expresión irónica que dé cuenta del verdadero mensaje que se quiere dar, a saber: que nuestra democracia está en crisis de la misma manera en que están en crisis (o incluso ya están superadas) ciertas formas estéticas de la expresión artística contemporánea.

Sin embargo, más allá de un asunto propio del lenguaje o de nuestro ejercicio comunicativo, el concepto de ironía ha desplegado una mayor complejidad a lo largo de su larga historia en la tradición filosófica occidental. Desde lo que expresaba Sócrates en los diálogos platónicos hasta su asimilación y reinterpretación por el romanticismo alemán del siglo XIX, la ironía ha ido complejizando su propio significado al punto que, incluso, habría que reconceptualizar los distintos tipos de ironía existentes por no responder a un solo significado.

¿Qué significa ironía? Ironía (*eironeia*) significa etimológicamente "disimular que se sabe algo", o sea, "fingir que se ignora algo" (FERRATER MORA, 1965, p. 993) y el principal representante de la misma es indudablemente Sócrates quien, en los diálogos platónicos se presenta como un ignorante acerca de los temas sobre los que indaga con ayuda de los supuestos conocedores de los mismos, quienes a lo largo del diálogo con el filósofo van demostrando su ignorancia ante las preguntas socráticas por las definiciones y caen en ridículo. Esta innegable relación con el humor es un aspecto no menor en los estudios posteriores en torno a la ironía, en especial en los primeros trabajos de Friedrich Schlegel dedicados a nuestro concepto. Es más, como veremos a continuación al abordar directamente la crítica hegeliana a la ironía del menor de los hermanos Schlegel, más allá de la diferencia entre ironía y humor es indudable que ese carácter lúdico que dichos conceptos comparten es ajeno a la seriedad del ejercicio especulativo, lo cual es un aspecto no accesorio de las críticas al humor y la ironía desde la filosofía. Pero, por otro lado, también es evidente que la ironía en algunos contextos guarda no solo cierta distancia respecto de lo humorístico, sino además puede tener una estrecha relación con lo trágico, si entendemos como irónico el destino fatal de Edipo Rey en la obra de Sófocles, por ejemplo. En efecto, en dicha tragedia, la ironía aparece en las palabras

del justo rey de Tebas que ante lo señalado por el oráculo busca castigar al culpable de la peste siendo él mismo dicho culpable. Victimario y víctima son el mismo héroe trágico (ahí la ironía de la tragedia) y el público se compadece con dicho protagonista en su trágico destino. El poeta transmite el mensaje irónico al público en la puesta en escena, la representación de una vida dañada que guarda sentido para los espectadores y solo al final para el propio protagonista. La ironía cobra un papel central en el efecto estético del drama trágico. El humor desaparece en dicha ironía.

Rescato estos dos aspectos relacionados con lo irónico (el humor y lo trágico) porque como he adelantado se van a retomar en la adaptación del romanticismo alemán en sus reflexiones y productos estéticos a los que Hegel critica.

Ernst Behler señala en un artículo sobre la historia de la ironía que "más que en ningún otro periodo de la literatura occidental la actitud irónica aparece como un distintivo de la generación romántica [alemana]" (1988, p. 43). Safranski señala en su reconstrucción histórica del romanticismo que el espíritu lúdico de sus inicios hizo posible tematizar el concepto de ironía: "(…) es necesario haber comprendido que quizá la vida en general no es otra cosa que un juego. Es cuestión de que uno mismo se ponga en escena como actor del gran juego del mundo (…). De ahí procede el juego de la ironía en los románticos, sobre todo en Friedrich Schlegel" (2009, p. 58). Ahora bien, si entendemos además al romanticismo como ese espíritu de época que expresó una especie de desgarramiento interno de unas subjetividades afectadas por el antagonismo entre sentimiento y razón, espontaneidad y reflexión, pasión y cálculo, entusiasmo y escepticismo, etc.; vemos que la ironía en su expresión trágica se readapta al contexto del idealismo alemán que abre un mundo interior en las subjetividades en donde se realizan estas luchas dialécticas. El capítulo de la *Fenomenología del Espíritu* sobre la certeza moral o la *Gewissen* es claro al respecto[1]. La ironía trágica supera, pues, su carácter lúdico y humorístico y adquiere un tono más existencial y dramático.

---

[1] Cf. HEGEL, 1987, pp. 369-392; HEGEL, 2020b, p. 464-494. La certeza moral o la buena conciencia es el sí mismo que se desdobla en dos: en la conciencia que juzga (y no actúa), que se distancia —de manera irónica— de la acción concreta y pretende de este modo mantener cierta pureza ("el alma bella") y la conciencia actuante, que encuentra en la propia certeza motivo suficiente para la acción. Esta dialéctica se da en la propia interioridad y expresa el desgarramiento interno del sujeto romántico.

Sin embargo, como he señalado, la ironía romántica prometió una salida a dicho desgarramiento interior en las primeras reflexiones de Friedrich Schlegel que aparecieron en la revista *Athenaeum* (1798-1800). El concepto inicial de ironía, a diferencia del tono trágico que adquirió ulteriormente, representaba a decir de Behler "la elevada mentalidad y la subjetividad juguetona del joven Schlegel, su republicanismo progresista, liberalismo emancipatorio, y mesianismo optimista con una creencia futurista en la perfectibilidad infinita" (1988, p. 44). La ironía es en esta primera etapa del pensamiento de Schlegel algo propio de algunos poemas que adquieren el carácter de "divino". Sin embargo, esta divinidad es, en palabras del mismo Schlegel, una bufonería verdaderamente trascendental" (1958, p. 57). "En lo interior —continúa Schlegel en uno de sus fragmentos— el temple de ánimo que todo lo contempla desde lo alto, y que se levanta incondicionado sobre todo lo finito, inclusive por encima del arte, de la virtud o de la genialidad; en lo exterior, la ejecución de sus maneras mímicas con la maestría de un buen bufo italiano" (1958, p. 58). Finalmente, señala Schlegel, "la filosofía es la patria originaria de la ironía" (1958, p. 57). Estas son algunas de las características de la ironía estética presentadas por Schlegel que Hegel encontró problemáticas a pesar —o por ello mismo— de su aparentemente lúdico y liberador espíritu.

¿Qué ejemplos ofrece Schlegel de la ironía estética a la que se refiere, es decir, qué obras de arte específicas corresponderían a las características enunciadas en los pasajes arriba citados? La poesía romántica es la expresión artística en la que el yo aparece y se refiere a su vez intuitivamente a su propia subjetividad. La literatura, como lo señalará también Hegel en su evaluación de las bellas artes, es el medio de desarrollo de la expresión del sujeto en el que utilizando el lenguaje conceptual dará cuenta de la propia interioridad como ningún otro género artístico puede hacerlo. El teatro de Shakespeare, las obras de Jean Paul, el *Quijote* de Cervantes o el *Tristram Shandy* de Laurence Sterne, entre otros, son algunos ejemplos de lo irónico en el arte moderno que será revalorado por los teóricos del romanticismo.

Este espíritu lúdico del romanticismo temprano desaparecerá pronto y, curiosamente, de manera paralela a la crítica hegeliana de los alcances de la ironía romántica del propio Schlegel. Pareciera que Hegel vio un problema que la historia del concepto le dio la razón en parte.

En la siguiente parte de mi artículo iré directamente a las críticas hegelianas al concepto de ironía y trataré en lo que viene de rescatar y revalorizar esas iniciales intuiciones schlegelianas que, asociadas con el humor, pueden convertirse en armas críticas de la sociedad contemporánea.

**2. Hegel contra Schlegel o cómo el verdadero arte no está para ironías**

Debo comenzar este análisis de la crítica hegeliana a la ironía estética señalando el carácter problemático de dicha tarea. En efecto, las reflexiones de Hegel sobre el arte y la estética se encuentran en diversos pasajes de su obras publicada por el mismo autor y en lo que bajo el título *Lecciones sobre Estética* conocemos gracias a las transcripciones de sus clases por algunos de sus alumnos, entre los cuales el más importante es Heinrich Gustav Hotho[2]. Sin embargo, como bien señala Annemarie Gethmann-Siefert, gran conocedora de la filosofía del arte de Hegel, es mejor comparar dicha versión con las otras transcripciones disponibles que no han sido traducidas, para darnos cuenta del protagonismo del trabajo editorial del alumno de Hegel por sobre la exactitud de lo expresado por nuestro filósofo. Según Gehtmann-Siefert, Hotho estructuró de forma sistemática el discurso de Hegel sobre el arte de forma mucho más estricta de lo que el propio Hegel, a la luz de otras transcripciones, hizo [3] . De ahí que sea mejor tomar en cuenta las otras transcripciones que en su mayoría no han sido traducidas, junto con lo que el propio Hegel publicó. Recientemente, además, un equipo liderado por Klaus Vieweg ha descubierto un total de 4000 manuscritos sobre lecciones de Hegel[4], muchos de los cuales presentan sus reflexiones estéticas, lo que hace del trabajo del investigador en dicho ámbito de su pensamiento una tarea que requerirá tiempo, paciencia y tal vez muchos replanteos. En este artículo, sin embargo, me basaré como punto de

[2] Para este trabajo he revisado las siguientes ediciones: G. W. F. Hegel. (1989). *Vorlesungen über die Ästhetik I* [Tomo 13]. Fránkfurt del Merno: Suhrkamp; G. W. F. Hegel. (1975). *Aesthetics: Lectures on Fine Arts*. [Traducción: T. M. Knox]. [2 volúmenes]. Oxford: Clarendon Press; y G. W. F. Hegel. (1989). *Estética. [Volumen I*]. [Traducción: Raúl Gabás]. Barcelona: Península.
[3] Cf. HEGEL, 2004, pp. xiii-xv en HOULGATE, 2021.
[4] Cf. THE GUARDIAN, 2022.

partida en la edición de Hotho que es, con todos sus problemas ya expuestos, la edición canónica de las lecciones hegelianas sobre arte y estética.

En sus *Lecciones de Estética* aparece la ironía, en primer lugar, en la parte introductoria referida a la deducción histórica del verdadero concepto del arte. Sus lecciones de estética son en realidad lecciones de filosofía del arte. El arte no es para Hegel, como sabemos, un asunto que puede ser entendido como accesorio para adornar la vida o servir de mero entretenimiento. Tampoco debe ser entendido a la luz de lo que Kant estableció como "lo estético" en su *Crítica de la Facultad de Juzgar* (Cf. KANT, 1991, pp. 121-154); es decir, no tiene que ver con la forma como nos afecta de manera subjetiva (pero universal) la belleza en un sentido amplio (la natural y artística); es decir, no es meramente una facultad humana. El arte es una manifestación sensible del absoluto. Y si es un producto espiritual tiene que ser entendido como una obra hecha por el hombre que a lo largo de la historia de la humanidad ha tratado de manifestar sensiblemente la "divinidad" del absoluto que no es otra cosa que la racionalidad autoconsciente del mundo. De ahí el lugar privilegiado del arte dentro de su sistema metafísico y su naturaleza cognitiva que lo distingue de lo que generalmente podemos entender como lo propio del arte: un ejercicio libre y lúdico que afecta nuestra sensibilidad, ajena a cualquier carácter cognoscitivo y, por supuesto, moral. Ya en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* como en la propia *Fenomenología del Espíritu* ubica Hegel al arte en el marco de la exposición del espíritu absoluto, junto con la religión y la filosofía. Este es el punto de partida de la crítica hegeliana al concepto de ironía; pero un punto de partida que no es arbitrario sino que sigue una lógica del propio despliegue espiritual.

Como lo indiqué al inicio de esta parte, la ironía es un momento de la deducción histórica del verdadero concepto del arte. Con Kant y su *Crítica de la Facultad de Juzgar* ingresamos, según Hegel, a la modernidad estética o al último momento de desarrollo histórico del arte. Si bien es cierto Kant plantea en esta obra lo propio de una facultad que no responde a necesidades cognitivas o mandatos morales, Hegel ve en el conjunto de su obra un intento por unificar de manera sistemática las diferentes facultades desarrolladas de manera analítica y en la tercera crítica su explícito intento por solucionar dicha tarea unitaria.

En esta deducción histórica del verdadero concepto del arte (*des wahren Begriffs der Kunst*) la ironía ocupa el último momento (Cfr. HEGEL, 1989a, pp. 54-65; HEGEL, 1989b, pp. 83-99). El arte romántico lleva a su culminación el desarrollo histórico del concepto de lo bello artístico, pero implica una culminación, un final, una consumación de la idea de lo bello artístico, que es problemática para Hegel.

En su *Estética*, la ironía es una consecuencia del principio fichteano del yo absoluto aplicado por Friedrich Schlegel al ámbito de la estética. Hegel realiza un análisis muy particular del fenómeno de la ironía estableciendo su esencial relación tanto con el yo abstracto, formal y simple, el yo absoluto, como con la subjetividad del artista y con el contenido de la obra de arte. En estos tres planos se evidencia indeterminación, infinitud, insustancialidad, falta de seriedad y de carácter.

En efecto, por un lado, el yo abstracto y formal se convierte en el principio configurador de la obra de arte poética y ello quiere decir que es el genio artístico quien decide arbitrariamente cómo trabajar el contenido estético de la obra de arte bajo sus propias reglas. La libertad del poeta para la creación artística lo asemeja a la divinidad creadora. El poeta encuentra en su actividad creadora el poder divino de considerar la propia obra como vana en tanto carece de sustancia y está determinada por la voluntad del poeta que puede disponer de ella o no. Esta "genialidad divina" será abordada críticamente por Hegel en el aspecto existencial de la figura del poeta, en la "vida irónico-artística" que expresa no sólo la vanidad de la propia obra, sino la vanidad y fatuidad de la propia vida del artista, que lo convierte en una personalidad de carácter débil y cercana a la frivolidad de cierto tipo de humor, el propiamente irónico (1989a, p. 62). Este es el aspecto humorístico de la ironía del poeta romántico. No hay seriedad ni en su ejercicio estético ni en la actitud de vida que busca imponerse en el mundo social de la Alemania del siglo XIX. Esta suerte de malestar cultural que Hegel detectó y que expresa la virulencia de su crítica a la ironía en muchos de sus textos sólo puede ser entendida si se subraya la poca seriedad de una postura intelectual que no asume sustancialidad —a ojos de Hegel— si no es solo a partir de la propia subjetividad. El arte romántico deja de ser manifestación sensible del absoluto y se complace en manifestar sensiblemente la "genialidad divina" del artista.

Pues bien, si en sus *Lecciones de Estética* nos sorprende este diagnóstico del arte de la modernidad a partir de su crítica a la ironía, en la *Enciclopedia* cobra sentido en tanto el arte se ubica en el ámbito del espíritu absoluto como su manifestación sensible. Como señala Jean-Marie Schaeffer, esta teoría especulativa del Arte tiene su origen en el romanticismo que le otorga a la sensibilidad del genio un carácter metafísico que Hegel criticará duramente a pesar de que él mismo le sigue otorgando al arte un carácter cognoscitivo (2000, p. 7). Sin embargo, rescata nuestro filósofo el lugar de privilegio del arte entendido como medio en el que la comunidad espiritual se verá reflejada. Ya no es el genio el que le otorga validez a la obra de arte en tanto tiene una conexión particular con el absoluto; es el arte como reflejo de la comunidad espiritual lo que legitima su valor estético.

En tanto el arte es la manifestación sensible del espíritu absoluto es también un saber. Este saber es el del propio espíritu que, como señalará Hegel al final del libro con la cita de la *Metafísica* de Aristóteles, es el pensamiento que se piensa a sí mismo (1997, p. 605). Vemos dos movimientos (ascendente y descendente) que se corresponden esencialmente. Por un lado, el artista (o "artesano de dios") elabora los materiales externos para configurar una obra de arte bella como expresión de su libertad artística y del aspecto espiritual que se ha establecido de manera inmediata en su espíritu subjetivo (1997, p. 584). Por otro lado, de manera descendente, la idea se concretiza en la obra de arte como expresión del absoluto que en esta manifestación sensible se hace evidente en la figura de la belleza. Dice Hegel: "La figura de este saber en cuanto inmediata (o sea el momento de la finitud del arte) es (…) la figura de la belleza" (1997, p. 582). Esta obra de arte producto de la actividad del artista es, a la vez, obra del sujeto que la intuye y venera e intuición concreta y representación del espíritu en sí y para sí. En este punto de la presentación del diagnóstico hegeliano del arte de su tiempo y del juicio sobre la ironía estética es importante preguntarse, al menos, dos cosas que considero básicas para el análisis tanto de la interpretación hegeliana del arte cuanto de la relevancia de dicho diagnóstico en el mundo contemporáneo: ¿Fue Hegel justo en su apreciación del ejercicio irónico en el arte? ¿Era pura frivolidad lo que expresaban los poetas románticos que entendían la obra de arte como expresión del absoluto pero de la

propia genialidad artística? En tiempos postmetafísicos pareciera no tener sentido o estar ya superada históricamente esta visión del papel del arte según Hegel. Sin embargo, el otro aspecto que me gustaría explorar en la última parte de mi artículo es si se puede reactualizar el diagnóstico filosófico del arte en nuestro sistema del arte contemporáneo caracterizado por su heterogeneidad e inabarcabilidad. Para ello usaré algunas intuiciones centrales del filósofo italiano Mario Perniola que intentaré relacionar con la crítica hegeliana a la ironía. Si para Perniola lo ambiguo de la ironía en el arte se puede ver en la "sombra" del mismo, encuentro en esta intuición una posibilidad crítica afín a la propia de la ironía romántica.

## 3. La estética crítica de la ironía, del humor y del ingenio

Mario Perniola establece un sugerente diagnóstico de la "idiocia" del mundo contemporáneo del arte. Subrayaré en esta última parte de mi artículo las posibilidades que ofrecen la comedia y el humor como herramientas críticas que superan la doble ingenuidad de la obra y su comunicabilidad. El humor de la comedia contemporánea encierra la posibilidad de superar el poder de la comunicación inmediata; y la estética que aborda dicha manifestación artística permite aproximarnos a la esencia de la obra de arte que se expresa en la sombra de su manifestación luminosa.

### 3.1. La ingenuidad del protagonismo de la obra de arte

En su libro *El Arte y su Sombra,* Perniola critica la ingenuidad según la cual es la obra de arte lo esencial de lo artístico. La ingenuidad de considerar la obra de arte el centro de atención de lo estético intenta desconocer el proceso productivo, las ideas del artista, del historiador, del crítico de arte, del filósofo y del propio público. Estos aspectos negados por la victoria ideológica de la comunicación directa de lo estético restringen el goce estético al mero objeto sin las mediaciones que lo constituyen. Es ingenua esa actitud, a decir de Perniola, porque no puede evitar la sombra que "inseparablemente, acompaña tanto la obra como la operación artística" (2002, p. 10).

La sombra del arte como ámbito de la crítica estética es una alternativa para enfrentar la realidad actual del arte de masas. No quiere decir ello que la sombra cumpla un papel de oposición al arte del entretenimiento, sino que es lo que hay que atender con una particular actitud en toda obra de arte iluminada por la espectacularidad de la comunicación de masas. La sombra es un ámbito que se distingue del esoterismo porque mantiene en su integridad aquello que se resiste a ser iluminado de la obra de arte. Está necesariamente al lado de toda expresión artística, resguardando su esencia y su enigma. Es interesante la distinción que hace respecto de las posiciones tradicionalistas del arte, rezagos de las teorías especulativas, que han perdido peso a no ser que utilicen su contraposición al mundo del espectáculo en una dialéctica que sostenga la ingenuidad a la que se refiere Perniola. En efecto, no tiene caso enfrentarse a la crisis del arte apelando a un carácter identitario de lo que el arte es porque eso, a decir de Perniola, ni los propios teóricos especulativos se lo creen; salvo que detrás de ello haya un intento por mantener un estatus que solo se podría encontrar en algunos círculos elitistas todavía institucionalizados del mundo artístico (ferias de libro, canon literario del mundo académico, mercantilización de las obras de arte, etc.).

La crítica estética se da en la sombra de lo artístico. ¿Cuál podría ser, en este caso, el papel del humor de la comedia contemporánea? Los espectáculos de *stand-up comedy*, por ejemplo, muchas veces criticados por su carácter provocador pueden y deben ser vistos desde la sombra que reflejan. Por un lado, pueden encerrar ciertas verdades que en espacios extra-artísticos podrían ser problemáticos y, en ese sentido, tendrían un carácter terapéutico y esclarecedor en el ámbito propiamente estético. Por otro lado, podrían dar luces acerca de las patologías que nuestras sociedades sufren y darían pie a análisis interdisciplinarios de lo que está en juego en aquello que puede causar risa o indignación en el público. Por otro lado, además, la comedia contemporánea podría ser asumida como una práctica lúdica, provocadora y peligrosa que, escapando del ámbito propio del mundo del arte, se puede convertir en una ingeniosa arma crítica en todos los espacios en los que el ser humano se desarrolla: en la vida cotidiana, en las relaciones laborales, en nuestra participación política o cívica, en nuestra forma de socializar y de enfrentarnos; sería

una actitud existencial que nos permitiría encontrar también lo enigmático de la vida en dichos contextos.

En otras palabras, la sombra del humor de la comedia preserva la integridad del ejercicio humorístico de la obra de arte y a su vez permite su trascendencia a otros espacios de la vida que no son los propiamente artísticos.

**3.2. La ingenuidad de la comunicación directa del arte**

¿Cuál es la naturaleza de dicha crítica estética desde la perspectiva de Perniola? Para nuestro autor la respuesta la da el propio fenómeno espectacular de lo comunicacional en tanto nos muestra la sombra como contraparte de la sobreexposición del quehacer estético comunicativo del mundo contemporáneo. La estética crítica debe atender al secreto que la sombra protege y que viene dada a un lado de la comunicación artística. El papel del crítico, del historiador del arte, de las opiniones de los propios artistas y la recepción del público son constitutivos del carácter mediador que se hace necesario en un mundo idiotizado que pretende la comunicación directa de masas. Pero, ¿qué es este mundo idiotizado y cómo la estética del ingenio lo puede enfrentar? Al inicio de su texto *Contra la Comunicación* Perniola presenta algunos ejemplos que ilustran el problema de la comunicación inmediata y directa que refleja la idiotización (de *idiotés*, único, particular) del mundo de comunicación de masas contemporáneo. En efecto, el éxito de ciertos eventos culturales que apelan a la espectacularidad y a la invitación a formar parte, fácilmente, de una élite cultivada gracias a la legitimación del papel mediático, nos convierten en protagonistas de un espectáculo idiotizado que, sin embargo, proyecta una sombra que es la que debemos atender con ingenio. En la segunda parte de su libro sobre la comunicación, dedicada a las estrategias estéticas, Perniola presenta otros ejemplos de resistencia al mundo idiotizado subrayando el papel del ingenio. Es interesante notar que el humor ingenioso al que se refiere Perniola no es el mismo ejercido por la comedia cuya naturaleza es confrontacional. Las bromas de la comedia tienen un objeto de burla a quien se ridiculiza. “Una estética (…) no ha de ser cómica ni trágica; sí, acaso, ingeniosa, esto es, puesta bajo el signo del chiste (*Witz*)”

(PERNIOLA, 2006, p. 123)[5]. La comedia, así como la tragedia, apuntan a la confrontación de posiciones encontradas; es decir, reproducen la dinámica de la dialéctica propia de todo acto de comunicación. El humor del ingenio va más allá de lo que ofrecen estas expresiones artísticas y tiene que ver con la superación de dicha oposición de contrarios, con la abstención de participar en cualquier ejercicio dialéctico. En la estética de Perniola "no hay vencedores ni vencidos", o diríamos también "no hay objeto de burla ni bromistas que se burlan desde un lugar privilegiado" (2006, p. 123). Con el ingenio se rescata una sutileza del humor que va tanto más allá de la obra de arte, como de la ingenuidad comunicativa de la misma. Incluso podríamos atender en esa sombra del humor la particular melancolía que la inspira, que explica por qué en momentos de crisis recurrimos al humor para sobrellevar la vida. La sutileza del ingenio se esconde en la sombra del humor, es la integridad de la comedia a la que habría que dirigir la mirada.

**Bibliografía**

BEHLER, E. (1988), "The Theory of Irony in German Romanticism", pp. 43-81, en: Garber, Friedrich (ed.), *Romantic Irony*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

FERRATER MORA, J. (1965), Diccionario de Filosofía, Buenos Aires: Sudamericana.

FREUD, S. (2012), *El chiste y su relación con lo inconsciente*, traducción de Luis López-Ballesteros, 2ª. ed., Madrid: Alianza Editorial.

HEGEL, G.W.F. (1987), *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

HEGEL, G.W.F. (1989a), *Estética*, volumen I, traducción: Raúl Gabás, Barcelona: Península.

HEGEL, G.W.F. (1989b), *Vorlesungen über die Ästhetik I*, tomo 13, Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1997), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, traducción de Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza Editorial.

---

[5] Aquí se refiere Perniola al texto de Freud sobre el chiste en el que se señala el papel del humor del chiste como medio de descarga de tensiones a nivel inconsciente, de la misma manera como funciona el sueño (cf. FREUD, 2012).

HEGEL, G.W.F. (1999), *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, traducción de Juan Luis Vermal, Barcelona: Edhasa.

HEGEL, G.W.F. (2004), *Philosophie der Kunst oder ästhetik. Nach Hegel. Im Sommer 1826*. [Transcripción de Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler]. [Editores: Gethmann-Siefert y B. Collenberg-Plotnikov]. Múnich: Wilhelm Fink.

HEGEL, G.W.F. (2020a), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (2020b), *Phänomenologie des Geistes*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

HOULGATE, S. (2021), "Hegel's Aesthetik", en: Zalta, Edward N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosphy*, Invierno 2021: (https://plato.stanford.edu/entries/hegel-aesthetics/).

KANT, I. (1991), *Crítica de la facultad de juzgar*, traducción de Pablo Oyarzún, Caracas: Monte Avila.

PERNIOLA, M. (2002), *El arte y su sombra*, traducción de Mónica Poole, Madrid: Cátedra.

PERNIOLA, M. (2006), *Contra la comunicación*, traducción de Carlo Molinari, Buenos Aires: Amorrortu Ediciones.

SAFRANSKI, R. (2009), *Romanticismo: Una Odisea del Espíritu Alemán*, traducción de Raúl Gabás, Barcelona: Tusquets.

SCHAEFFER, J. (2000), *Art of the Modern Age: Philosophy of Art from Kant to Heidegger*, traducción de Steven Rendall, Princeton: Princeton University Library.

SCHLEGEL, F. (1958), *Fragmentos: invitación al romanticismo. Semblanza biográfica*, traducción de Emilio Uranga, México D.F.: UNAM.

THE GUARDIAN. (2022), "Manuscript Treasure Trove may offer fresh Understanding of Hegel", 29 de noviembre: (https://www.theguardian.com/world/2022/nov/29/manuscript.treasure-trove-may-offer-fresh-understanding-of-hegel).

# Colisión y reconciliación.
# Un estudio dinámico sobre las tensiones conceptuales en la *Orestíada* de Esquilo

 https://doi.org/10.36592/9786554600750-24

*Gonzalo Tinajeros Arce*
*Universidade Federal de Brasília*
gonzalo.tinajeros@unb.br

**Resumen**

En la presente investigación analizo filosóficamente los pormenores conceptuales de la fundación del tribunal de Areópago en la *Orestíada* de Esquilo, siguiendo una posible hoja de ruta mentada por Hegel al considerar de algún modo a esta institución como siendo el *absoluto* conceptual de la *Eticidad* griega antigua. La peculiar interpretación de Hegel está delineada en sus obras: 1) *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural* (1802-1803), y 2) *Lecciones de Estética* (1818-1829). Obras en que la *Eticidad absoluta* expresa dinámica y circularmente la colisión y la resolución trágica.

## La *Orestíada*: el desenlace artístico de la reconciliación trágica[1]

La *Orestíada*, trilogía trágica escrita por Esquilo, fue estudiada y discutida filosóficamente *en sentido estético y ético* por Hegel en distintos períodos de su vida. El joven Hegel en su artículo sobre lo que es la ciencia especulativa presente en el derecho natural: *Sobre las maneras científicas de tratar el Derecho Natural* (HEGEL, 1803, pp. 97-99), desmenuza sutilmente la *Orestíada* y deja al descubierto una fuente profunda y cristalina para reflexionar conceptualmente sobre aquello que será

[1] Este trabajo es una versión inédita en castellano del capítulo del libro recientemente publicado en portugués: *Sobre a Guerra e a Paz na Filosofia Política de Hegel*, São Paulo: Editora Dialética (TINAJEROS, 2022), pp. 109-134. La presente versión en castellano fue elaborada para el III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel: https://congreso-hegel.pucp.edu.pe/ y alcanzó su forma conceptual final solamente después de las discusiones sostenidas durante la exposición del día 3 de noviembre en el evento de Cusco, que han sido incorporadas a esta versión.

considerado categorialmente por el autor alemán como la *Eticidad absoluta.* Concepto cualitativo que corresponde al mundo ético arcaico de los griegos con *colisiones* sensibles que fluyen dentro de las primeras y caóticas *polis*. En ellas acontecen, de modos intenso, sucesivos crímenes de sangre familiar, involucrando a padres, hijos, hermanos; derivando posteriormente en culpas conscientes por parte de los actores en sí mismos. Crímenes familiares que tienen sus respectivas culpas en el orden causal de los acontecimientos, engendrados y entrelazados en círculos trágicos de deseos, *vengativos y justicieros,* perceptibles a través de acciones efectuadas por las propias manos de los agentes trágicos y que fueron incitadas por las fuerzas de las divinidades salvajes: Ares, Baco, Artemisa, Erinias, etc. Acciones firmes y convencidas de los personajes trágicos que manifiestan gestos de violencia desmedida como en los casos de Clitemnestra, Orestes y Elektra, en la *Orestíada.*

Agentes que dinámicamente aparecen al interior del desenlace trágico a través de resoluciones fundadoras, derivadas de acciones que llegan a concretarse plenamente en una instancia final, la judicial vía tribunal. Acontecerá allí un giro diferente al contemplado inicialmente dentro del ideal de justicia por parte del héroe, puesto que él creía que resolvería definitivamente, con la destreza virtuosa del filo de su espada, el conflicto de oposición trágica. Sin embargo, acto seguido a la muerte del ser opuesto al héroe, la justicia vengativa es evaluada, juzgada y desenmarañada a cabalidad, en las peculiaridades de las actividades autoconscientes del héroe. Es quien percibe las determinaciones propias del conflicto trágico que lo han llevado a un estado criminal en el que se encuentra envuelto, y la desventura tomará entonces plena posición de su personalidad en esa situación determinada, tal como acontece en los mitos trágicos de *Antígona, Ifigenia en Aulide, Los siete contra Tebas*. Por otra parte, será diferente el desenlace de las autoconciencias trágicas en la tragedia *Orestíada.* Obra en la que la *reconciliación sabia, serena* y *justa* será válida para todas las partes autoconscientes (Orestes, Erinias, Apolo, Atenea, miembros del tribunal de Areópago) mediante la fundamentación racional, espiritual y efectiva de la administración de justicia. Hegel verá en la *Orestíada* un desenlace trágico con conciliación, armonía y organización racional para resolver los conflictos de manera racional, jurídica e institucional.

Los procesos deliberativos que serán desvelados en el accionar del tribunal

del Areópago mediante la generación de argumentos por las partes contrapuestas y teniendo una tercera entidad imparcial, el *Estado ético*, será quien realice la difícil *mediación orgánica* de la *justicia,* de modos Institucional y Legal, para intentar implementar el bien común en la ciudad Estado, dando así paso a la manifestación concreta del bello desenlace del ethos clásico griego.

La idea que atraviesa las distintas partes de la *Orestíada* es la configuración plenamente racional, ética y estética del ideal de *justicia.* Ideal que en su desarrollo presenta tres partes interdependientes con un acabamiento conceptual en la reconciliación resolutiva y trágica para las autoconsciencias singulares y éticas.

En la primera parte de la *Orestíada*, intitulada *Agamenón* (ESQUILO 2008), las tropas argivas vuelven a la Hélade, ingresan triunfalmente por las puertas de Argos para celebrar dentro de sus propias murallas la conquista de Troya. Zeus, el soberano de los dioses y el anfitrión de los asuntos griegos, *Zeus Herkeios,* fue el artífice *trascendental* de la victoria armada en Troya. Divinidad beligerante que tensó con elasticidad y precisión los arcos con flechas, y también la fina red que terminó amarrando a los troyanos dentro del tejido social de la esclavitud (Coro vv. 355-365, e, vv. 435-445).

La *Orestíada* tiene oculta en su esencia al conflicto armado en Troya, agitado por Paris, príncipe frigio que realizó una *injuria* en el palacio Atrida del rey Menelao, raptando a la reina Helena y provocando con ese acto hostil el desplazamiento militar entre dos potencias éticas y soberanas, Hélade y Troya. Un poco después de ese acontecimiento hostil e injurioso, será elegido Agamenón mediante los *votos* de confianza emitidos por todos los jefes helenos para que actúe como el líder supremo de la campaña militar en Troya y se muestre como la cabeza vengadora y la mano poderosa tomando el martillo justiciero de Zeus contra los enemigos frigios. Diez años más tarde volverá el comandante a la Helade como uno de los más grandes héroes de guerra (Coro vv. 400-403; Heraldo vv. 520-530). La guerra de Troya fue declarada por Agamenón como *justa y legítima* para *vengar la injuria* del *rapto* de la reina Helena. Las acciones militares fueron conducidas para castigar con la fuerza de las armas los actos hostiles de los frigios y llegar a conquistar las murallas de Troya, extraer el botín con los tesoros frigios. Actos justificados por los argivos como

un tipo de *derecho de restitución* por los altos costos de guerra, vejámenes sufridos y principalmente por las incontables muertes de sus hombres en los campos de batalla:

> Agamenón: A Argos primero es justo que salude, y a los dioses, coautores, de mi vuelta y del justo castigo que yo he impuesto a la ciudad de Príamo [...] hemos vengado el rapto con castigo que ha superado todas las medidas. Pero solo una mujer, una ciudad entera por el argivo monstruo fue arrasada — la cría del caballo, hueste armada con escudos que diera enorme brinco al caer de las Pléyades, saltando por encima del muro, y cual león, hasta hartarse lamió sangrede reyes[2].

Después de finalizada la guerra inesperadamente surge una nueva deshonra en el palacio atrida. La reina Clitemnestra ejecuta un frío plan para vengar el sacrificio sangriento de su hija Ifigenia y decide entonces matar a Agamenón (vv. 1335-1342; 1415-1420; 1431-1435; 1525-1530; 1555-1560).

Clitemnestra con osadía asesina lanza una red traicionera por la espalda de Agamenón y lo atrapa como a un pez cualquiera. El cuerpo del atrida es sacudido por la red y con tres filosos cuchillazos es dejado sin más soplo vital:

> Clitemnestra: Ha tiempo que tenía este proyecto. Y ya llegó la hora del triunfofinal, ¡tras tanto tiempo! Aquí me yergo, do descargué el golpe ante mi víctima;y obré de tal manera, no os lo voy a negar, que no ha podido ni huir ni defenderse.Una red sin salida, cual la trampa para peces, eché en torno a su cuerpo — la pérfida riqueza de un ropaje-. Lo golpeo dos veces, y allí mismo entre un grito y un grito se desploma. Cuando está ya en el suelo, un tercer golpe le doy, ofrendaal Zeus de bajo tierra, protector de los muertos. Ya caído su espíritu vomita; exhala, entonces, un gran chorro de sangre, y me salpica con negras gotas de sangrante escarcha[3].

[2] ESQUILO, 2008, *Agamenón* (vv. 810-827).
[3] ESQUILO, 2008, *Agamenón* (vv. 1376-1390).

En el segundo momento o parte, *Las coéforas*, Clitemnestra envía ofrendas fúnebres para el túmulo de Agamenón, debido a que tuvo sueños horribles con el difunto, concibiendo un hijo en forma de serpiente, amamantándolo con una mezcla de leche y sangre que brota por sus pechos. Clitemnestra queda horrorizada con esa pesadilla y ordena a las *coéforas* para que viertan diariamente libaciones y traten así de tranquilizar de alguna manera al espíritu de su exmarido.

Casi al mismo tiempo, Orestes sale de la clandestinidad forzada por el destierro que le fue impuesto por Egisto y Clitemnestra. Busca incansablemente a su hermana Electra y la encuentra condenada a la esclavitud y en un tipo de clausura campesina (vv. 75-80; 135-136; 445-450). Electra cuenta a Orestes sobre sus grandes infortunios en los campos de Argos y le suplica que vengue con firmeza la muerte violenta padecida por su padre y que mate sin piedad a los injustos seres que gobiernan actualmente el reino (vv. 398-399). Oye los profundos dolores de la hermana y reconoce esos sentimientos familiares capaces de indignarse vibrantemente por la muerte espantosa del padre. Y de la misma manera oye el clamor popular en las calles, difundido por el coro y mediante el corifeole es avisado en privado sobre las pesadillas que están espantando a Clitemnestra mandando a las *Coéforas* para tranquilizar el alma de Agamenón. Es así que Orestes decide ser el *intérprete principal* de la pesadilla y afirmarse como siendo el ser escogido para ejecutar la justicia del padre:

> Orestes: Pues yo pido a la tierra y al sepulcro del padre, que en mí encuentren estos sueños cumplimiento feliz. Como lo entiendo, todo cuadra muy bien: si esta serpiente parece que nació del mismo seno que yo, si se introdujo en mis pañales, si chupó con su boca el mismo seno que un día me criara y que de él hizo brotar sangre con leche; si mi madre lanzó un grito de horror ante el suceso, no hay remedio: ya que ella ha alimentado esta alimaña, morirá por fuerza. Soyyo quien la asesina, convertido en serpiente, como lo indica este sueño[4].

Decidido entonces, Orestes pretende tornar esa pesadilla en realidad efectiva, cumplir el oráculo de Delfos que le ordena desde niño perseguir a los responsables

[4] ESQUILO, 2008, *Las coéforas* (vv. 540-550).

de la muerte de su padre y después vengarlo, asesinando uno por uno, para poder calmar las Erinias del padre y restituir el derecho real de los Atridas, a costa de la vida y del honor de la madre.

El Hegel maduro de los *Cursos de Estética* (1829) indagó en sus clases con sus alumnos (lecciones transcritas por ellos) la paradoja central que estaría presente en la *justicia* humana en la tragedia *Las coéforas*. Encrucijada de la justicia entre los derechos clamados por las Erinias del padre contra los derechos del vientre, salvaguardados por las Erinias de la madre. Derechos que atormentarán la conciencia de Orestes frente a su postura final, contraponiendo a las diosas protectoras de la familia frente al derecho real del padre: "Orestes, o filho e o filho do rei, honra à mãe, mas tem de representar o direito dopai, o rei, e mata o ventre que o gerou"[5].

Orestes trama junto a su fiel amigo Pílades y apoyado por el Corifeo (vv. 770-784) un plan de ingreso en el palacio para asesinar al usurpador, Egisto y a su amante Clitemnestra. Orestes se presentará en el palacio como siendo un extranjero procedente de la Fócide, un Daulio que dispone de una información importante y confidencial para los regentes del palacio. Frente a Clitemnestra le cuenta que en su camino hacia Argos encontró a un hombre *desconocido*[6] que le pidió comunicar con urgencia la muerte inminente del príncipe Orestes. Vino por ese motivo al palacio para comunicar este mensaje. Sin embargo, en el desarrollo de esa importante conversación, Orestes (el Daulio)cambia sin querer y de manera inconsciente esa historia, y ya no dice más que fue un extraño el que le pidió comunicar el mensaje, sino que fue un amigo[7], al cual le prometió que iba a informar con urgencia al palacio de Argos, razón por lo cual sería un acto impío e insensato el no cumplir con la palabra empeñada para un amigo, después de este haberlo cobijado en su casa. Clitemnestra asombrosamente no percibe las contradicciones en la conversación con el extranjero ni tampoco lo reconoce como su hijo Orestes (vv. 708-710), motivo por el cual ella va

[5] HEGEL, 2004, p. 253.
[6] "[...] sin conocerle, y sin que él a mí me conociera, topóse conmigo un hombre [...] acuérdate, oh extranjero, de comunicar, sin falta, a sus padres que está muerto su hijo Orestes [...] Eso es todo lo que oí,y vengo a comunicarlo." (ESQUILO, 2008, *Las coéforas*, vv. 675-688)
[7] "Mas me hubiera parecido cosa impía no dar cima al encargo de un amigo después que le prometíy de haberme él acogido." (ESQUILO, 2008, *Las coéforas*, vv. 705-707).

con prisa en busca de Egisto y de sus aliados políticos más próximos para deliberar sobre el final de la línea sucesoria de los Atridas en Argos con el anuncio intempestivo de la muerte de Orestes: "Voy a contarlo al dueño del palacio, y pues en él hay amigos leales, allá discutiremos este trance"[8].

Egisto es informado de manera discreta por la esclava (ama-de-leche) de Orestes y va solo, sin compañía de guardia alguno para oír la noticia directamente de la boca del extranjero, pero en el momento en que ingresa a la sala comienza un duelo *de espadas* e intempestivamente Egisto sufre en combate tres puñaladas mortales (vv. 875-877), el mismo número de heridas mortales que padeció Agamenón, y así Egisto sucumbe al mismo destino fatal.

El justiciero Orestes cumplió ya de modo parcial con el mandato imperativo del oráculo, orden de la *justicia divina* emitida por Apolo. Aún Orestes tiene que perpetrar uno de los crímenes más espantosos ya conocidos en la vida ética, el matricidio. Orestes frente a su madre escucha incansables súplicas, arrodillada clama a su hijo por el respeto de su vida y esto hará tambalear el ánimo de Orestes. Incapaz de deliberar sobre las dudas que acechan su conciencia, insta a su fiel amigo Pílades por alguna respuesta segura para poder decidir sobre tan cruento asunto:

> Orestes: Oh Pílades, ¿qué hacer? ¡Ella es mi madre! ¿No me atreveré a matarla?
> Pílades: Pero entonces, ¿qué será del oráculo de Loxias en Delfos proclamado? ¿Y qué del santo juramento? Mejor tener en frente a todo el mundo que a los Dioses cree.
> Orestes: Venciste, lo confieso. Me aconsejas muy bien[9].

Las creencias de Pílades manifiestas en consejos permiten superar el momento de duda de Orestes y vuelve entoncesa *creer* que es él la encarnación necesaria de la justicia para Argos, vengando la muerte deshonrosa del padre y recuperando el derecho real. Orestes también atiende el pedido de su hermana para ejecutar fríamente muerte por muerte y obedecer plenamente el mandato del *oráculo* de Apolo, a fin de realizar *justicia* con las propias manos para honrar al rey padre. Fue

[8] ESQUILO, 2008, *Las coéforas*, vv. 717-719.
[9] ESQUILO, 2008, *Las coéforas*, vv. 898-904.

así que Orestes no escuchó las súplicas repetidas de su madre y pasó el fierro de su espada por el cuerpo de su progenitora, quitándole de vez la vida:

> Estrofa: Ya llegó la justicia, con el tiempo, a la casa de Príamo, un castigo tan justo como horrendo. También doble león y doble Ares ha llegado al hogar de los Atridas. Su misión ha cumplido íntegramente el desterrado que anunciara Delfos, bien guiado en su impulso, por la mano de un numen.
>
> Mesodo: Entonad, pues, el canto de victoria en honor del palacio de mi dueño. Han acabado, al fin, sus sufrimientos y la devastación de sus riquezas —obra de impíos- y la ruta fatal de su destino[10].

Sin embargo, el acto atroz no produjo la esperada justicia para los Atridas, a pesar de haberse cumplido a cabalidad el mandato divino dado por Apolo y no existir hijos que reclamen por la muerte de la madre. Se desvela poco a poco que la justicia efectuada a través de las leyes familiares de sangre por sangre es infinita y muy cruel. Solamente aumentan los resentimientos entre los miembros de las familias y emergen en la vida social las distintas culpabilidades que se tornan indelebles. Las diosas familiares Erinias vengadoras de la muerte del padre (vv. 275-290) aparecieron y amenazaron a Orestes con pestes si él no obedecía el oráculo. Cuando él consigue cumplir el cruel mandato entonces recién lo dejan en paz, pero en su lugar llegan las Erinias de la madre y ellas persiguen cual lobas rabiosas el cuerpo y la mente de Orestes.

Escapar para Delfos es la única salida que vislumbra Orestes para que el Dios Apolo, instigador de este crimen posibilite una nueva salida al conflicto. Y será el consejo del Dios que abre un camino para una nueva entidad divina, la Diosa Atenea trate de resolver definitivamente el conflicto con la instauración de una otra clase de justicia, una nueva que no se establezca más por la venganza sangrienta ni por la idealización subjetiva del justiciero heroico, sino en una nueva clase de *justicia racional y objetiva*, configurada por un tipo real de *eticidad absoluta*[11] para el mundo

---

[10] ESQUILO, 2008, *Las coéforas*, vv. 935-945.
[11] HEGEL, 1803, pp. 97-99.

griego antiguo. Es esto lo que llama la atención filosófica de Hegel en relación a toda la *Orestíada*, que en su tercera parte, *Las Euménides,* se conseguirá *reconciliar racionalmente las fuerzas ética opuestas* que antes se excluían recíprocamente dentro de la eticidad arcaica y que en la naciente *eticidad clásica* se resolverán armoniosamente y se reconciliarán dentro de una *totalidad absoluta y bella*[12] del ethos griego.

En la tercera y última parte de *Las Euménides* la Pitia nos narra una escena horrorosa en la que un hombre con manos ensangrentadas lleva una espada recién sacada de una herida y frente a este hay un grupo de extrañas mujeres que se arrastran cerca de un templo. Esas mujeres emiten ruidos horripilantes, tienen ojos rojizos por coágulos sangrientos con un mirar que clama sed por venganza (vv.35-55). Aquel hombre perturbado no es otro que Orestes, que ingresa al templo de Apolo y suplica por justicia. Sin demora el Dios responde, acepta la súplica y le otorga seguridad al nervioso joven, alejando momentáneamente a las Erinias del templo (vv. 65-70). Orestes debe obedecer el pedido del Dios y huir sigilosamente hacia Atenas, buscar la estatua de Palas, arrodillarse y abrazarla completamente hasta que la Diosa aparezca, le vea y disponga la apertura de un juicio con jueces para escucharlo y juzgarlo.

El Dios Apolo *reconoce* el haber influenciado a Orestes para cometer el matricidio.Del otro lado está el Corifeo de las Furias (v. 200), quien acusa al Dios de no ser solamente un cómplice, sino principalmente el responsable intelectual del fatídico crimen. Y al medio está tranquila la Diosa Palas, conversa tanto con Orestes como con el Corifeo de las Furias, y luego la Diosa manifiesta que la justicia en la ciudad de Atenas será para ambas partes, pero antes todos deben reconocer la jurisdicción plena que rige la Diosa:

> Pero puesto que aquí se ha presentado el caso, de esta sangre escogeré jueces atados por gran juramento y luego de un augusto tribunal lo tornaré, que dure para siempre. Buscadme los testigos y las pruebas, juramentado auxilio del

[12] “In the beautiful ethical totality, indeed, the different substantial powers live peacefully alongside one another. In its concept or, as Hegel says, in its “first purely abstract ideality,” (LFA, 2:1196) the *schöneSittlichkeit* is the beautiful unity or beautiful totality within which the diverse ethical powers or divine figures coexist in complete and perfect harmony”. (THIBODEAU, 2013, p. 162)

> derecho. Yo voy a recoger la flor y nata de mi ciudad, y volveré al instante para que justamente el pleito falle sin transgredir en nada el juramento con espíritu inicuo y alevoso[13].

Con aquellas palabras la diosa Atenea instaura el primer tribunal humano, compuesto íntegramente por nobles ciudadanos que hacen juramento a las normas de la ciudad y establecerán un primer debido proceso, buscando los testigos del hecho y las pruebas contrapuestas. Ambas partes argumentarán a lo largo del litigio para que al final del proceso sea el tribunal quién dicte una sentencia de acuerdo con la razón y la justicia equitativa.

La fundación del tribunal se realiza en el Areópago ateniense, momento central de la *Orestíada* en el que el *absoluto conceptual* de la *Eticidad* griega se configurará como una institución pública. Hegel elabora una interpretación muy fina y dúctil sobre lo que es conceptualmente la eticidad absoluta griega de la *Orestíada* en sus obras filosóficas: *Sobre las maneras científicas de tratar el Derecho Natural* (1802-1803) y *Los Cursos de Estética* (1818-1829). Obras en las cuales la unidad conceptual de la *Eticidad absoluta* gira en torno del círculo conformado por el momento de la colisión trágica de las potencias éticas y por el momento de la resolución con reconciliación trágica. Ambos momentos dan el acabamiento conceptual[14] a la idea de eticidad antigua.

Es importante resaltar que el tribunal del Areópago se asienta y no de manera accidental sobre la colina de *Ares,* Dios de la disputa violenta (*Πόλεμος*). Con las

---

[13] ESQUILO, 2008, *Las Euménides*, vv. 482-489.

[14] Este modo conceptual en que interpreta Hegel a las tragedias griegas sigue un círculo de necesidad entre oposición y reconciliación trágica. Círculo de necesidad que es válido únicamente para determinadas obras como la *Orestíada y* los *Edipo Rey* y *Edipo en Colono.* Uno de los riesgos de crear un canon sistemático y homogéneo, fundamentado en las *Lecciones de Estética* y *Sobre las maneras científicas de tratar el Derecho Natural*, es que se pierden las sutilezas y las diferencias entre los mitos trágicos expresados en cada obra, ya que no siempre o no necesariamente los desenlaces tienen que devenir en reconciliaciones para las tragedias griegas. Hegel presenta dinámicamente otras configuraciones posibles, círculos probables para las relaciones entre contradicciones y resoluciones trágicas en la *Fenomenología del Espíritu,* en las que Antígona, Creonte, Etéocles, Polinices, etc., son consideras conciencias heroicas que se excluyen (*sich ausschließen*) recíprocamente y que mueren sin reconocerse ni reconciliarse con otras conciencias, aunque se relacionen de manera intensa. Para esta contraposición véanse dos interpretaciones diferentes, pero a la vez complementarias: THIBODEAU, 2013, pp. 56-57, 80-81, 128-129 y TINAJEROS, 2022, pp. 23-133.

reglas del tribunal Areópago las disputas dejan de ser mediante duelo de armas para transformarse en disputas argumentativas con derechos establecidos y dentro de la racionalidad procesual sin ejercicio de violencia entre las partes.

En Atenas es esta institución la que instaura el juicio penal contra Orestes por el crimen de matricidio. El acusado reconoce frente al tribunal ser el ejecutor del atroz crimen, pero tiene como su defensor al Dios Apolo, el cual en su condición de testigo calificado reconoce ante los jueces que fue él también instigador al ordenar vía oráculo la venganza por la muerte del rey Agamenón, a través de la muerte de los responsables. En el otro lado del proceso se encuentra el conjunto de diosas subterráneas, conocidas como las hijas de la noche. Las Erinias exigen inmediatamente que el acusado sea llevado al inframundo para sufrir los castigos que merece por cometer el acto horroroso del matricidio.

Hegel reflexiona que el conflicto trágico en las *Euménides* expresa el dualismo contrapuesto por ambas partes dentro del juicio, actuando cada una como *momentos* que entran inevitablemente en colisión trágica, pero que en la *totalidad* reunida por la sentencia del juicio, dictada pulcramente por un colegiado humano y dirigida por el voto cualificado y resolutivo de la Diosa de la razón, Palas Athena, determinará de modo orgánico la concretización de una *reconciliación ética* para las partes conflictuadas, sentenciando que:

Orestes *sí* perpetró el crimen, pero fue en cumplimiento obligatorio del oráculo de Apolo, razón por la cual él debe ser exonerado de la pena y quedar absuelto (vv. 735-754). Del otro lado están las Erinias que son y simbolizaban la parte acusadora en el proceso, por ser las divinidades protectoras contra los crímenes que vierten la sangre familiar. Ellas obtendrán buenos beneficios en la sentencia, pues les otorgan por sus condiciones de diosas un *trono permanente* en la *Polis* de Atenas, proveyéndoles de altares de devoción y cultos por nacimientos y bodas para los moradores de la ciudad, tornándolas en las Diosas *Benefactoras* o *Euménides*. Hegel analiza este auténtico giro dialéctico presente en el desenlace trágico con la sentencia final de *reconciliación ética* armoniosa y plena para Orestes, Apolo y las Euménides:

> O desenlace trágico, porém, não necessita sempre, para o perdão de ambas as unilateralidades e de sua honra igual, do declínio dos indivíduos participantes.

> Assim como é conhecido, as Eumênides de Esquilo não terminam com a mortede Orestes ou com a destruição das Eumênides, estas vingadoras do sangue materno e da piedade, diante de Apolo, que pretende sustentar a dignidade e a veneração do chefe da família e do rei, e que instigou a Orestes a matar Clitemnestra, e sim a Orestes é perdoada a punição e a ambos os deuses é dadaa honra [...] Diante da Atenas efetiva eles aparecem apenas como momentos que são amarrados pela eticidade harmônica plena. Os votos do Areópago sãoiguais; é Atena a deusa, a Atenas viva representada segundo sua substância, que acrescenta a pedra branca, que liberta Orestes, mas promete altares e veneração tanto as Eumênides quanto Apolo[15].

El contrapunto hegeliano de interpretación de la tragedia griega como reconciliación ética lo encontramos en la *Fenomenología del espíritu.* Obra especulativa y de experimentación filosófica del mundo y de la autoconciencia, en la que el tono trágico se desdobla al interior de la *conciencia espiritual ética,* principalmente en sus potencialidades sustanciales que se diferencian dentro de ella misma, y así va descubriendo los fundamentos irreconciliables de la colisión trágica, al mismo tiempo que va experimentando las acciones y los caracteres contrapuestos éticamente por los personajes envueltos en la intriga trágica.

Hegel hace girar la tensión dialéctica del conflicto trágico de un lado de la autoconciencia en un movimiento hacia el lado de la otra autoconciencia en la *Fenomenología del espíritu*. Por el contrario, en sus *Lecciones de Estética* explica linealmente una visión directa, clara y conciliadora, basada en una línea concreta de raciocinio "*teleológico-estética*" en búsqueda de una concepción más integral de la *reconciliación* dramática de la tragedia griega. En varios pasajes de sus *Cursos de Estética*[16], Hegel y sus alumnos (redactores) presentan a la tragedia griega como una expresión artística que *debe* llevar a los lectores a la comprensión de un *desenlace* con *resoluciones* y *reconciliaciones* espirituales y objetivas para cada uno delos personajes con la sustancia ética y con ellos mismos. Esa sería entonces la forma adecuada de interpretar y aprehender la *finalidad dramática* de la tragedia griega:

---

[15] HEGEL, 2004, p. 257.
[16] HEGEL, 2004, pp. 209, 210, 211, 212, 217, 237, 239, 254, 255, 258.

> O verdadeiro desenvolvimento consiste apenas na *superação das oposições como oposições, na reconciliação das potencias do agir*, que em seus conflitos aspiram a se negar alternadamente. Apenas então a última coisa não é o infortúnio e o sofrimento, mas *a satisfação do espírito*, uma vez que somente neste término a necessidade do que ocorre aos indivíduos pode aparecer como racionalidade absoluta e o ânimo é, em verdade, acalmado eticamente; abalado por meio da sorte dos heróis reconciliado na coisa. Apenas quando nos atemos a esta interpretação, é possível apreender a tragédia antiga[17].

Esta sistematicidad hegeliana para interpretar la tragedia griega se muestra restringida a un canon formal racionalista que aprehende *teleológicamente* la intriga trágicahasta llegar a una resolución que ponga fin al conflicto trágico, buscando establecer así un sistema formal del arte para la tragedia en cuanto *colisión* y *reconciliación*. Esta es una mirada hegeliana muy distinta de la desarrollada y presentada en la *Fenomenología del espíritu*, en la medida en que el canon de los desenlaces trágicos con finales reconciliadores, capaces de eliminar cualquier escisión y con purificación del héroe, transfigurándolo de estados dolorosos del sí mismo hacia otros tipos de estados terminales con la satisfacción del sí mismo, como ocurre en los desenlaces de las tragedias: *Euménides, Ifigenia en Táuride, Edipo en Colono*:

> Mais belo, *por fim*, do que este modo de desenlace em maior ou menor grau exterior e a reconciliação interior, a qual, devido à sua subjetividade, já se dirige para o moderno. O exemplo o mais completo entre os antigos, a ser venerado eternamente, temos diante de nós no *Édipo em Colono*. Ele matou oseu pai sem saber, subiu ao trono de Tebas e ao leito da própria mãe; estes crimes sem consciência não o tornam infeliz; mas o velho decifrador de enigmas força para fora o saber sobre o seu próprio destino obscuro e obtém a consciência assustadora de que ele foi isso em si mesmo. Com essa solução do enigma nele mesmo, ele perdeu a sua felicidade, assim como Adão, quando chegou à consciência do bem e do mal. Mas ele, o vidente, cega-se, ele se banea si mesmo do trono e se separa de Tebas, assim como Adão e Eva são expulsosdo paraíso, e

[17] HEGEL, 2004, p. 255 [las cursivas son mías].

> erra para cá e para lá, como um velho desamparado. Mas ele quefoi gravemente punido, que em Colono em vez de ouvir o pedido do seu filho,para que voltasse, envia a ele a sua Erínia, que *eliminou toda cisão nele mesmoe se purificou em si mesmo*, é chamado para si por um deus; seu olho cego é transfigurado e tornado claro, seu corpo se torna a salvação, o santuário da cidade que o acolheu livremente. *Esta transfiguração na morte é a sua e a nossareconciliação* [...] A transfiguração de Édipo permanece sempre ainda a produção antiga da consciência desde o conflito das potências e das ofensas éticas para a unidade e harmonia deste Conteúdo *ético* mesmo. Mas o que aindade ulterior *reside nesta reconciliação é a subjetividade da satisfação,* a partir daqual podemos fazer a transição para o âmbito oposto da comédia[18].

A pesar de esto —los finales reconciliadores, serenos, purificadores y transfiguradores que tendrían estas obras—, no se puede concluir que todas las tragedias griegas estudiadas por Hegel deban tener ese camino dialéctico que pase del dolor hacia la satisfacción de espíritu, un tipo sutil de "*tragedia sin cisión y con purificación*"[19], dondelos desenlaces se tornen en *purificadores, serenos y hasta felices,* expresando un tipo estético de purga espiritual catártica y además cristiana con un clásico acento racionalista, emotivo y equilibrado:

> *Tão legítimos como a finalidade e o caráter trágicos, tão necessária como a colisão trágica é, por conseguinte, em terceiro lugar, também a solução trágica desta discórdia*. Por meio dela, a saber, a eterna justiça se exerce nos fins e nos indivíduos, de tal modo que ela produz a substância e a unidade éticas por meiodo declínio da individualidade que perturba tal repouso. Pois, embora os caracteres assumam o que é em si mesmo válido, eles, contudo, apenas podemexecutá-lo tragicamente em unilateralidade ofensiva de modo contraditório. Osubstancial

---

[18] HEGEL, 2004, p 258 [las cursivas son mías].

[19] Tragedia *sin cisión y con purificación*: creo que este tipo de tragedia puede ser pensada en un sentido en el que el drama trágico partiría de una situación concreta de desesperanza y dolor profundo dentro del espíritu altivo del personaje principal, pero que con el desarrollar de la trama y las acciones se llega hasta el final de la intriga con un héroe reconciliado con el mundo y sorprendentemente hasta arrebatado con un placer espiritual. Un ser purificado y con esperanza de superarse y reconciliarse consigo y con una substancia objetiva, inmutable y trascendental. Tal tipo de dominio estético de reconciliación y purificación del ser humano trágico aparece en el arte medieval con la *Divina Comedia,* cuando Dante se reconcilia y purifica sin cisión con la Luz Divina: "O Luce Eterna, Che Sola in Te Sidi, Sola T`Intendi, e, Da Te Intelletta ed Intendente Te, Ami Ed Arridi!". (ALIGHIERI, 1921, p. 392)

> verídico, que tem de chegar à efetividade, não é, contudo, a luta das particularidades, por mais que a mesma também encontre seu fundamento essencial no conceito da realidade mundana e do agir humano, *e sim a reconciliação, na qual as finalidades e os indivíduos determinados, sem ofensae oposição, se exercem em plena concordância*[20].

**Conclusiones**

En el presente trabajo se investigó con profundidad los detalles categoriales que determinan con precisión conceptual hegeliana a la tragedia griega como un arte literario pleno, acabado en una circularidad dinámica en la que se pone, contrapone, resuelve y reconcilia, las tensiones vivas que experimentan las conciencias humanas en la vida ética de la *polis* griega.

De la tragedia en la Atenas clásica a las interpretaciones hegelianas elaboradas en el Cusco[21] contemporáneo, espacios en tiempos diferentes que me permitieron reflexionar y escribir sobre la posible hoja de ruta que nos dejó Hegel para tratar de comprender con un fino acabamiento lo que sería el *absoluto* conceptual de la *Eticidad* griega antigua. La *Orestíada* de Esquilo bajo el prisma filosófico de Hegel en sus obras *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural* (1802-1803), y *Las Lecciones o Cursos de Estética* (1818-1829), nos permitieron observar el proceso dialéctico de la *Eticidad absoluta* en las tres partes de la *Orestíada.*

Colisión trágica de las potencias éticas (*singular/universal*) con el otro momento resolutivo y reconciliador de la intriga trágica. Ambos momentos producen de distintos modos latotalidad conceptual del *círculo del saber trágico* en la filosofía del arte hegeliana.

Hegel deja en claro en sus reflexiones que el conflicto trágico que se entreteje en la *Orestíad*a expresa sin lugar a dudas un movimiento dual que se contrapone por las conciencias trágicas en sus rupturas y posibles reconciliaciones. Esto acontece principalmente en la tercera parte de la *Orestíada* cuando los *momentos opuestos* de

---

[20] HEGEL, 2004, p. 237 [las cursivas son mías].

[21] Como se dijo ya al inicio, la presente versión de este ensayo fue elaborada para el III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel y se enriqueció con las discusiones llevadas a cabo el día 3 de noviembre de 2022 en la ciudad del Cusco, Perú.

Orestes y las Euménides entran inevitablemente en colisión trágica directa con los derechos familiares. Sin embargo, la totalidad del círculo solamente la veremos cerrarse cuando ocurre la sentencia final dictada por el colegiado de jueces ciudadanos y dirigida por el voto resolutivo de la Diosa de la sabiduría, quien determina la concretización de la *reconciliación ética* tanto para Orestes como para las Euménides y Apolo.

Finalmente, en busca de una explicación teleológica y estética de las tragedias griegas, Hegel en sus *Lecciones o Cursos de Estética* nos dejó una posible clave de lectura bajo un canon circular y dialéctico. Sin embargo, su propuesta es muy diferente en su período de juventud, en particular en la *Fenomenología del espíritu*, obra especulativa y de experimentación filosófica del mundo y la conciencia subjetiva en la que el tono trágico se desdobla al interior de la *conciencia espiritual ética,* principalmente en sus potencialidades sustanciales que se diferencian dentro de ella misma, y así va descubriendo los fundamentos irreconciliables de la colisión trágica, y experimentando las acciones y los caracteres contrapuestos éticamente por los personajes allí envueltos.

**Bibliografía**

ALIGHIERI, D. (1921), *Divina Commedia*, volumen III, Paradiso, Cambridge: Cambridge- Harvard University Press.

BARKER, D. (2009), *Tragedy and Citizenship: Conflict, Reconciliation, and Democracy from Haemon to Hegel*, New York: State University of New York Press.

BRADLEY, A.C. (1950), *Hegel's Theory of Tragedy*, London: Oxford Lectures on Poetry, MacMillan.

BOURGEOIS, B. (1986), *Le droit naturel de Hegel (1802-1803) Commentaire*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

ESQUILO, EURÍPIDES, SÓFOCLES (2008), *Obras completas*, edición, introducción, notas y apéndices de Luz Conti, Rosario López Gregoris, Luis Macía, María Eugenia Rodríguez y Emilio Crespo, traducción de Esquilo por José Alsino, Madrid: Cátedra.

Ἀγαμέμνων: https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0003%3Acard%3D1521. Fecha de consulta 2-XII-2022.

Ἰφιγένεια:
https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0107%3Acard%3D1185. Fecha de consulta 10-I-2023

Aeschylus, *Eumenides*:
https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0005. Fecha de consulta 3-IV-2023

HEGEL, G.W.F. (2000), *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970. Berlin: Hegel-Institut, Talpa Verlag, CD-ROM.

HEGEL, G.W.F. (2010), *Fenomenología del espíritu*, edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos, Madrid: Abada editores.

HEGEL, G.W.F. (2004), *Cursos de Estética - Volume IV*, tradução de Marco Aurelio Werle, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

HEGEL, G.W.F. (1996), *Curso de Estética*: *O belo na arte,* tradução de Orlando Vitorino, São Paulo: Editora Martins Fontes.

HEGEL, G.W.F. (2007), *Sobre as maneiras cientificas de tratar o direito natural,* tradução de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino, São Paulo: Edições Loyola.

JANICAUD, D. (1975), *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris: Editions J.Vrin.

NIETZSCHE, F. (2011), *El nacimiento de la tragedia,* traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: editorial Alianza.

ROSENFIELD, H. (2016), *Antígona, Intriga e Enigma — Sófocles lido por Hölderlin*, São Paulo: Editora Perspectiva.

SPEIGHT, A. (2009), *Hegel, Literature and The Problem of Agency,* Cambridge, Cambridge University Press.

THIBODEAU, M. (2015), *Hegel e a Tragédia Grega*, tradução de Agemir Bavaresco e Danilo Vaz-Curado, São Paulo: Editora É Realizações.

THIBODEAU, M. (2013), *Hegel and Greek Tragedy*, Lexington Books.

TINAJEROS, G. (2022), *Reflexões fenomenológicas sobre a vida a partir da experiência inesperada e catastrófica. Uma análise modal hegeliana do sacrifício de Ifigênia em Áulis*, en: *Revista Clásica Boliviana* XI, La Paz, pp. 117-145. Fecha de consulta 06-IV-2023.

TINAJEROS, G. (2020), *La Antígona de Hegel: Oposición y colisión trágica de la autoconciencia ética,* en: *Revista Clásica Boliviana* X, La Paz, pp. 99-118.

https://ojs.umsa.bo/ojs/index.php/classica/article/view/162 .Fecha de consulta 10-III-2023.

TINAJEROS, G. (2017), *Oposição e Colisão Trágica da consciência de si: Hegel leitor fenomenológico da tragédia "Sete contra Tebas", de Ésquilo*, en: *Revista Eletrônica Limiar Unifesp,* 4, No. 07 https://periodicos.unifesp.br/index.php/limiar/article/view/9212/6742. Fecha de consulta 10-I-2022.

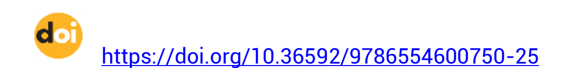
TINAJEROS, G. (2022), *Sobre a Guerra e a Paz na Filosofia Política de Hegel,* São Paulo, editora Dialética.

TINAJEROS, G. (2017), *Lógica y política en Hegel - Silogismos y poderes*, Madrid: Editorial Académica Española.

VERNANT, J.P. et VIDAL-NAQUET, P. (1986), *Mythe et Tragédie en Grece ancienne.* Paris: Édition la Découverte.

VERNANT, J.P. et VIDAL-NAQUET, P. 2002), *Mito y tragedia en la Grecia Antigua — volume II*, traducción de Ana Iriarte, Barcelona: Paidós.

# Hegel y el punto: una lectura estética


https://doi.org/10.36592/9786554600750-25

*Santiago Vera*

*Pontificia Universidad Católica del Perú*

santiago.vera@pucp.edu.pe

**Resumen**

El elemento del punto aparece intermitentemente a lo largo del sistema hegeliano; sin embargo, poco se ha estudiado sobre el rol que cumple en el movimiento de contramarchas, saltos y relevos que constituye la *Aufhebung*. Esta ponencia ensaya una lectura del punto en el pensamiento de Hegel atendiendo a su lugar operativo en la *Estética* y, a partir de allí, propone identificar su rol como transmisor dialéctico, es decir, como lugar que vehicula y habilita, pero también puntúa y marca el paso del despliegue teleológico de la idea. La ponencia hace esfuerzos por hallar en este movimiento un rasgo de lo que proponemos llamar el signo estético de la *Aufhebung*.

En la sección dedicada a las artes románticas de las *Lecciones sobre estética*[1], más específicamente, en los lugares donde se describe el tránsito de la pintura a la música, y, posteriormente, de la música a la poesía, encontramos una serie de pasajes que destacan por la presencia de un elemento en apariencia conceptualmente ajeno a los temas expuestos. Este elemento es el punto, y podría decirse que su propia irrupción, por lo inesperada y súbita, puntúa el trayecto de la lectura. En uno de estos pasajes, Hegel refiere al punto como instancia de tránsito

[1] En adelante, nos referiremos a esta obra simplemente como *Estética*. Como se podrá ver, en lo que sigue emplearemos alternativamente y según convenga tres ediciones de la obra que reúne, como es sabido, las anotaciones de los alumnos del curso que dictara Hegel en las Universidades de Heidelberg y Berlín entre 1817 y 1829: la de la Pléyade, traducción de Alfredo Llanos, de 1977; la de Editorial Alta Fulla, traducción del francés de Hermenegildo Giner de los Rios, de 1988; y la de Ediciones Akal, traducción de Alfredo Brotons, de 1989. Reconocemos lo problemático de citar tres ediciones distintas de una misma obra; sin embargo, hemos optado por este riesgo en provecho de la eficacia de nuestra exposición, eligiendo de manera alterna la terminología que más se acomoda a nuestros propósitos en el contexto de la argumentación en el que nos encontremos.

entre la espacialidad de la pintura y la temporalidad del sonido musical en los siguientes términos:

> La subjetivación más profunda [...] consiste en suprimir las coexistencias indiferentes que llenan el espacio y que el color deja aun subsistir idealizándolas y reuniéndolas en un punto. Pero ese punto de supresión es un punto concreto y esta determinación puede ser considerada como *el comienzo de la idealización de lo espacial* por el movimiento comunicado a la materia, [...] que la torna vibrante, por así decir, y modifica las relaciones que ella mantiene consigo misma: es lo que se obtiene por el sonido que se dirige al oído [...] *La visibilidad abstracta deviene audibilidad abstracta; la dialéctica propia del espacio se desarrolla para conducir al tiempo*, a ese sensible igualmente negativo que está ahí, sin permanecer en ello, y, en su no-ser, engendra ya su ser futuro, suprimiéndose así y engendrándose sin cesar. (HEGEL, 1977, p. 138)

Aunque este extraño pasaje pareciera a primera vista poseer un valor teórico acotado a la *Estética* y su relevancia sería tal únicamente para aquellos interesados en las artes que aquí se exponen, en esta ponencia quisiera sugerir que, a través suyo y de la mano del rol que cumple el punto en su conceptualización, es posible iluminar algo sobre el funcionamiento y la lógica de la *Aufhebung* en general. En particular, quisiera proponer la idea de que, en el concepto de punto, de presencia intermitentemente a lo largo del sistema hegeliano, se objetiva algo que llamaré el índice estético de la *Aufhebung* y que desarrollaré en tres momentos. Empezaré inscribiendo al punto dentro de su lugar sistemático correspondiente, a saber, la Filosofía de la naturaleza, específicamente en aquella instancia (la Mecánica) en que se formula una de las ideas clave que guiará nuestra exposición: el tiempo es la *Aufhebung* del espacio, su superación o realización. En segundo lugar, interesa analizar, a la luz de este primer encuadre, la dialéctica del tránsito de la pintura a la música tal y como se expuso en el pasaje citado al comienzo. Destacaremos aquí el rol del punto como "pasador dialéctico"[2], es decir, su funcionamiento como pasaje de tránsito por medio del cual el tiempo del espíritu se abre paso a través de la

[2] Tomo la expresión de Peter Szendy (2016, p. 119); ésta refiere, como veremos, al rol del punto como lugar de tránsito o pasaje que vehicula el relevo entre distintos momentos de la idea.

espacialidad de la naturaleza, idealizándola. Por último, cerraré con unas breves reflexiones en torno al índice estético de la *Aufhebung* tal y como queda esta queda cristalizada en el concepto hegeliano de punto.

**1**

Por temas de tiempo, tendré que proceder esquemáticamente formulando dos enunciados que, juntos, constituyen el trasfondo del rendimiento teórico de nuestro concepto clave.

a) *El punto constituye el índice de la presencia anticipada del tiempo en el espacio y, por tanto, de la negatividad inscrita en éste*[3].

La naturaleza, que, como sabemos, constituye para Hegel "la idea en la forma del ser-otro" (HEGEL, 2005, p. 305; § 247), la idea puesta a sí misma como exterioridad, encuentra su primera determinación como espacio. El espacio, así, es la primera forma de la exterioridad, su instancia más simple e inmediata. En la Mecánica de la *Enciclopedia*, Hegel lo define genéricamente como "una indiferencia carente de mediación [...], el uno-junto-a-otro [...] simplemente continuo", que "no tiene en él ninguna diferencia determinada" (2005, p. 312; § 253). Ahora bien, como suele suceder en Hegel, conforme la exposición avanza, esta afirmación —a saber: que el espacio como tal carece de toda mediación— tiende a evidenciar su unilateralidad e insuficiencia. La necesidad de esta rectificación, por así decir, surge en el momento en que Hegel debe explicar cómo el tiempo emerge del seno del espacio. El tiempo es, en efecto, la *Aufhebung* del espacio; la realización o superación de sus contradicciones internas. En la *Filosofía real* Hegel dice: "El primer ser determinado inmediato es el espacio; pero el primer ser determinado inmediato de lo negativo es el tiempo" (HEGEL, 2008b, p. 17). Por tanto, si el tiempo es el primer ser

[3] He desarrollado de manera exhaustiva y con mayor respaldo textual los dos enunciados que aquí planteo esquemáticamente, a riesgo de una simplificación excesiva. Consúltese el capítulo 2 de *Lo que habría querido decir el espacio, es el tiempo: en torno al problema del espacio en Hegel* [tesis de maestría], Pontificia Universidad Católica del Perú (VERA, 2021).

inmediato de lo negativo, es decir, de la diferencia a partir de la cual la idea se determina a sí misma como sujeto, ha de existir un indicio de esa negatividad temporal en el espacio. El tiempo, así, surgiría inmanentemente a partir de la superación dialéctica de ese primer indicio que contiene su posibilidad. Pues bien, esa primera marca de la negatividad en el espacio, que es por tanto algo que *ya no es* solo espacio, pero *aún no es* estrictamente tiempo, es el punto. "El punto —dice Hegel— es la negación del espacio y precisamente la negación (misma) puesta en él" (2005, p. 313; § 254 Obs.). Para desarrollar las implicancias de esto, acudamos a aquel otro oscuro pasaje de la *Enciclopedia* donde Hegel describe, vía el punto, la lógica de la superación del espacio por el tiempo:

> La negatividad, que como punto se refiere al espacio [...] es para sí juntamente con sus determinaciones, pero a la vez, siendo ponente en esta esfera del ser-afuera-de-sí, [la negatividad] está apareciendo como indiferente ante el quieto uno-junto-a-otro. Puesta de este modo para sí, la negatividad es el *tiempo*. (HEGEL, 2005, pp. 315-316; § 257)

Es quizá Martin Heidegger el que más ampliamente ha comentado este pasaje en una de las últimas secciones de *Ser y Tiempo*. Según Heidegger, es posible distinguir dos momentos inmanentes al espacio tal como es expuesto por Hegel. Por un lado, el espacio es "puntualidad": "la exterioridad indiferenciada de la multiplicidad de los puntos" (HEIDEGGER, 1997, p. 430). Puntualidad refiere aquí a la propiedad señalada arriba según la cual el espacio es "ser-afuera-de-sí-simplemente continuo", la mera indistinción poblada de infinitos puntos coexistentes. Los puntos son aquí *diferenciables*, pero en la medida en que no son todavía *diferentes* entre sí el espacio permanece indiferenciado. Esta indistinción que contiene en sí la realidad potencial de lo distinto hace en un segundo momento lo distinto para sí, esto es, lo diferenciable hace real, realiza, la distinción, lo que da lugar a la figura del punto y, posteriormente, a las dimensiones que surgen de él: la línea y la superficie. El punto, por tanto, niega la puntualidad porque marca un límite, una interrupción interna a la indistinción del espacio. "En tanto que puesto para sí (el punto), se diferencia de éste

y aquel; *ya no* es este *ni todavía* es aquel", de forma que "el punto se pavonea frente a los otros puntos" (*ídem*).

Ahora bien, Heidegger muestra que esta negatividad es lo que identifica el aquí puntual con el ahora del tiempo, pues "aquello por lo cual el punto se puede poner cada vez para sí como un ´este aquí´, es siempre un ahora" (1997, p. 431). Puesto que el ahora-punto niega la coexistencia de los puntos adyacentes, lo que en el espacio aparecía como simultaneidad de aquís, aparece ahora orientado al tiempo; la coexistencia simultanea deviene sucesión de ahoras: ahoras-antes y ahoras-después. Así, pues, esta negación de la puntualidad vía el punto habilita el lugar de la sucesión del tiempo en el espacio extenso. "[E]l espacio superado es, por tanto, primeramente, el punto, y desarrollado (luego) para sí, es el tiempo" (HEGEL, 2005, p. 318; § 259 Obs). El tiempo se ha revelado, de esta forma, como la superación del espacio, y el punto, como la negatividad del tiempo inscrita por anticipado en éste; la instancia de tránsito entre ambas determinaciones.

¿En qué consiste entonces la verdad del punto en esa suerte de suspensión dialéctica inscrita *entre* el espacio y el tiempo? Por lo pronto, propongo retener esa brecha, ese intersticio, pues es allí donde se filtra lo que llamaré más adelante la fuerza estética de la *Aufhebung*. Pasemos ahora al siguiente enunciado.

*b) Si el punto es, en tanto negatividad, el índice de la presencia anticipada del tiempo en el espacio, entonces constituye a su vez, en el marco del sistema, el rastro de la presencia del espíritu contenido en la naturaleza.*

Para desarrollar este enunciado es necesario partir de una formulación previa que expondré esquemáticamente a riesgo de simplificarla en exceso. Es la siguiente: en un marco sistemático el espacio, como veíamos, corresponde a la naturaleza, es su primera y más inmediata determinación; el tiempo, en cambio, corresponde prioritariamente al espíritu, y el verdadero elemento de su curso es la historia. La siguiente cita de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* es ilustrativa al respecto:

> La historia universal es el desenvolvimiento, *la explicitación del espíritu en el tiempo*, del mismo modo que *la idea se despliega en el espacio como naturaleza*. (HEGEL, 2008c, p. 130)

Evidentemente, estas correspondencias entre la naturaleza y el espacio, por un lado, y el tiempo y el espíritu, por el otro, no son excluyentes ni constituyen polaridades. Por supuesto que hay tiempo en la naturaleza, así como el espíritu hace espacio en el curso de su despliegue histórico. Dicho ello, sin embargo, sí es posible afirmar que, en el marco de la totalidad del sistema, el tiempo en la naturaleza discurre fuera de sí mismo, y el espacio encuentra su determinación histórica y propiamente espiritual a condición de un previo procedimiento de interiorización. Desarrollaré esto brevemente a fin de hacer ver el trasfondo de la configuración del punto como pasaje dialéctico.

A nivel sistemático es posible distinguir dos planos de determinación temporal. En cuanto naturaleza, y puesto que ésta constituye la idea en su exterioridad, el tiempo opera aquí "fuera de él" (HEGEL, 2008, p. 472)[4], es un tiempo enajenado. No produce, por tanto, sino que padece la forma que determina los fenómenos que acontecen en él. A esta determinación exterior del tiempo, que Hegel califica como una mera "duración"[5] y que en la *Fenomenología del espíritu* y en diversos pasajes del sistema es caracterizada como "ser espacial", corresponde la famosa tesis hegeliana según la cual en la naturaleza no hay, propiamente, historia. A esta determinación se contrapone dialécticamente el tiempo espiritual. Si en la naturaleza el tiempo se extravía como espacio, en la escala del espíritu, en cambio, éste restaura su interioridad, y a ese proceso de restitución de la interioridad rememorizante (*Erinnerung*) es al que Hegel llama historia. Que el tiempo opere en la historia interiormente quiere decir que, a diferencia de su ser en la naturaleza, aquí el

---

[4] Véase la caracterización que se elabora sobre el tiempo en la escala de la naturaleza en el capítulo final de la *Fenomenología*: el espíritu es "este sacrificio [...], es la enajenación en la que el espíritu presenta su devenir hacia el espíritu, bajo la forma del libre acaecer contingente, intuyendo su sí mismo puro como el tiempo fuera de él y, asimismo, su ser como espacio. Este último devenir del espíritu, la naturaleza, es su devenir vivo e inmediato [...]" (HEGEL, 2008, p. 472).

[5] Confróntese el siguiente pasaje de la *Filosofía real*: "Lo que dura es la igualdad consigo mismo en que se ha recogido el tiempo; esa igualdad es el espacio, pues este se caracteriza como ser determinado sin más" (HEGEL, 2008b, p. 14).

tiempo se da la forma a sí mismo, no es ya objeto, sino sujeto de su propio decurso, es decir, es libre. Es en este marco que habría que leer la clásica definición del tiempo que ofrece la *Fenomenología*: "el *Dasein* del concepto", "el *concepto* mismo que *es allí* "(HEGEL, 2008, p. 468), en su existencia. Esto es: la apariencia esencial del concepto en su trayecto a la reconciliación con su intemporalidad originaria, tal y como lo muestra el capítulo final de la obra.

De lo anterior se desprende una implicancia clave para nuestros propósitos. A saber: si el espacio corresponde prioritariamente a la naturaleza tanto como el tiempo adquiere su plena determinación como espíritu, el despliegue de la historia, que para Hegel entraña el "conjunto vivo de lo natural y lo espiritual" (HEGEL, 2008, p. 195), habrá de implicar un proceso de interiorización de la exterioridad espacial por medio del tiempo espiritual. En una palabra, el desarrollo teleológico de la historia puede, en Hegel, ser entendido como un gradual proceso de superación e interiorización del espacio por el tiempo. *El movimiento de espiritualización de la naturaleza que constituye la historia es pues correlativo a un movimiento de temporalización del espacio.* Y este es uno de los procedimientos de la *Aufhebung* que nos interesa explorar aquí; aquel en que la idea imprime tiempo en el espacio para transparentar o traducir espiritualmente su muda indiferencia. En otro contexto, a propósito de la teoría del signo hegeliana, Jaques Derrida ha formulado esto en una imagen de gran elocuencia: "lo que habría querido decir el espacio, es el tiempo" (DERRIDA, 1989, p. 124).

Estas observaciones bastan para resituar la propuesta de lectura que sobre el punto hacíamos arriba. Decíamos de él que registra el indicio, la anticipación del tiempo en el espacio bajo la forma de una negatividad inscrita en esa zona indecidible entre el espacio y el tiempo. Pues bien, dado el esquema expuesto, ¿qué podría significar esto, sino que, en el punto, la temporización del espacio que pone en marcha la *Aufhebung* cristaliza en una suerte de suspensión de su economía dialéctica? Y de acuerdo a las correspondencias señaladas, ¿qué tipo de umbral *entre* el espíritu y la naturaleza comporta el punto como esa instancia de retracción, por así decir, del impulso teleológico de la *Aufhebung*? Es este umbral el que interesa rastrear en un registro estético: primero referido al sistema de las artes tal como se

expone en la *Estética* y, después, en un rango más amplio, en relación al funcionamiento de la propia *Aufhebung* como lógica de la negatividad.

**2**

En la *Estética*, Hegel expone el trayecto histórico de las artes en una gradación teleológica. Esta gradación comporta los dos procesos cuya correlación expusimos arriba: *una espiritualización de la naturaleza que corresponde a una temporalización del espacio.* Así, la arquitectura, el arte espacial por excelencia que representa paradigmáticamente a la forma simbólica, se sitúa para Hegel en el rango de menor determinación espiritual, pues, en ésta, la gravidez de la naturaleza física se impone a la libertad del espíritu. En el extremo opuesto, la poesía, el género de mayor rango espiritual dentro de las artes románticas, acusa la más lograda liberación del espíritu frente a la naturaleza; en consecuencia, en ella, el tiempo no opera ya en su materialidad sensible, ligado como sonido al espacio natural, sino como "(…) tiempo interno de las representaciones y los sentimientos" y, por esta vía, la poesía se abre paso a la "prosa del pensar" (HEGEL, 2007, p. 66).

Acotaré el análisis al pasaje de la superación de la pintura por la música, las dos artes que preceden a la poesía dentro de la forma romántica, porque opera allí ese tránsito del espacio al tiempo que venimos explorando.

La pintura representa para Hegel una idealización del espacio propio de la escultura y la arquitectura, las dos artes que la preceden en el sistema jerárquico referido, y lo hace básicamente en dos niveles. Por un lado, "para expresar mejor el alma y sus sentimientos, contrae las tres dimensiones de la extensión a la superficie" (HEGEL, 1988, p. 295). Esta contracción obedece al "principio de interiorización" o subjetivación que distingue a la pintura frente a las artes precedentes, y que solo puede manifestarse en el espacio a condición de que este no subsista en toda su exterioridad, sino que se limite (HEGEL, 2007, p. 588). Por otro lado, la pintura idealiza la "visibilidad concreta" propia de la arquitectura y la escultura, convirtiéndola en una "visibilidad abstracta". Esto significa que, si en dichas artes las relaciones de coexistencia y los contrastes se expresaban mediante la composición de planos

espaciales, en la pintura el contraste se expresa inmanentemente mediante los colores, que Hegel define como “medios de subjetivación” espiritual (HEGEL, 1977, p. 138).

Ahora bien, el transito de la pintura a la música surge cuando esta “*esta visibilidad abstracta deviene audibilidad abstracta; [y así] la dialéctica propia del espacio se desarrolla para conducir al tiempo*” (*Ibid*.)

¿Qué significa que en este tránsito de la visibilidad pictórica a la audibilidad musical el espacio se dialectice de forma tal que le abra paso al tiempo? El pasaje citado al comienzo —nuestra cita clave— ofrece algunas pistas.

Este proceso, dice Hegel, “consiste en suprimir las coexistencias indiferentes que llenan el espacio y que el color deja aun subsistir idealizándolas y reuniéndolas en un punto. Pero ese punto de supresión es un punto concreto y esta determinación puede ser considerada como *el comienzo de la idealización de lo espacial* por el movimiento comunicado a la materia, movimiento que la torna vibrante (...) y modifica las relaciones que ella mantiene consigo misma: es lo que se obtiene por el sonido que se dirige al oído” (HEGEL, 1997, p. 138).

Es notable cómo, de manera análoga al modo en que el punto constituía el eje de tránsito entre el espacio y el tiempo en la Mecánica, el punto vuelve a aparecer aquí como elemento de mediación, pero de forma tal que conserva, a la vez que suprime, elementos propios de su operatividad en dicha instancia. Por un lado, el punto reaparece como supresión de la coexistencia espacial que abona en sí su tránsito al tiempo, coexistencia que en este plano está asociada a los colores y sus contrastes impresos en una superficie. Sin embargo, esta operación puntual deviene ahora concreta. Este “punto concreto” se manifiesta de forma tal que da lugar a la existencia del sonido, que es, según la cita, “el comienzo de la idealización de lo espacial”. En un pasaje de la *Estética* Hegel lo dice claramente: “Tal incipiente idealidad de la materia, que ya no aparece como espacial sino como idealidad temporal, es el sonido” (HEGEL, 2007, p. 65).

Para explicar esto hay que atender a la palabra “idealidad”, que tiene en Hegel valor terminológico: “acomodar al espíritu, moldear, trabajar en el sentido del espíritu, es lo que se llama (...) idealizar” (HEGEL, 1988, p. 67). Por eso, Hegel llama al sonido

una “idealidad física”, pues cumple este una función idealizante en el sentido expuesto: siendo material, es “una expresión adecuada al principio espiritual” (HEGEL, 1988, p. 122) y constituye una instancia que optimiza la superación de la naturaleza por el espíritu, lo que, dada nuestra hipótesis, supondría un movimiento correlativo al superarse del espacio en el tiempo. En efecto, el sonido constituye para Hegel “el paso de la espacialidad material a la temporalidad material” (HEGEL, 2005, p. 360). Es, por un lado, un “fenómeno que se destruye a sí mismo en su origen”, y en este perpetuo desvanecerse es “ya algo más inmaterial que la extensión permanente” (*Ídem*). Por el otro, en tanto mera expresión física de lo espiritual, permanece anclado a la naturaleza, pero de forma tal que entra en conflicto con lo que Hegel llama “el principio de cohesión” de la materia. Es en esta suerte de umbral entre la cohesión material y la elasticidad de un cuerpo que tiende a negar su espacialidad local, donde se juega el rol del punto en la constitución del sonido.

Hegel lo explica en el capítulo de la *Enciclopedia* titulado “Física de la individualidad particular”. En breve, la materia tiene una compresión, un tener-se conjunta, donde se pueden distinguir dos vectores: el hecho de ser rompible y, a la inversa, su ductilidad plástica, flexible. Al ser impactado, un cuerpo tiende a negar su inmediatez espacial, orientándose al vector de la ruptura; a la vez, en virtud de su facultad flexible, el cuerpo niega esta negación, resiste y restaura su materialidad; así, como se señala en la adicción al § 298 de la *Enciclopedia*, “cada pequeña parte de la materia coherente se comporta así en tanto punto central” (citado en SZENDY, 2016, p. 258). El sonido no es otra cosa que la expresión física de esta oscilación puntual; el temblor interno, la vibración o percusión de un cuerpo sometido a esta doble negación.

Recapitulando, el punto en la *Estética* cumple, pues, un rol análogo a su operatividad en la Mecánica: es el transmisor dialéctico del espacio al tiempo. Si en la Mecánica constituía el lugar de la supresión de la coexistencia espacial para dar lugar a la sucesión del tiempo, aquí hace lo propio en relación a la espacialidad pictórica; y lo hace idealizando el espacio, sometiendo su extensión a un temblor interno, una vibración que se objetiva exteriormente como sonido. Al sonorizarse la materia espacial, ésta pasa a discurrir en el tiempo; la materia sonora es también una cosa, una apariencia, pero tiende a autodesvanecerse tan pronto como aparece,

facultad que lo habilita como una sustancia de expresión adecuada al principio de la interioridad subjetiva que gobierna, en distintas escalas, a las artes románticas. Hegel dice todo esto en una línea: "la extensión espacial se transforma en un punto, el punto que se mantiene no es otro que el tiempo. A este elemento corresponde la segunda división del arte romántico: la música" (HEGEL, 1977, p. 139).

**3**

Antes de extraer algunas conclusiones de lo planteado hasta aquí, habría que hacer ver que el rol del punto en Hegel no se agota en los escenarios descritos. Lo encontramos intermitentemente en una diversidad de pasajes dispersos a lo largo del sistema y fuera de él: en la Física orgánica de la *Enciclopedia*, donde se describe la rítmica del mar en términos de una "puntualización de la vitalidad en lo vivo" (citado en SZENDY, 2016, p. 108) , o se analiza el vegetal cuyo comienzo "radica allí donde la vitalidad se recoge en un punto" (*ibid*., p. 349); en el comienzo de la *Fenomenología*, donde el punto habilita en el "esto sensible" un lugar para el tiempo y lo dispone así como ser pasible de lenguaje (HEGEL, 2008, pp. 64-69); en el final de la misma obra, donde el saber absoluto retorna a su inmediatez inicial, en una configuración muy parecida a aquella otra del final de la *Filosofía real*, donde se habla ahora explícitamente de un "punto hombre" que ha devenido idéntico al mundo, y el mundo a aquel (HEGEL, 2008b, p. 233); y hasta en aquella famosa carta dirigida a Niethammer el 13 de octubre de 1806, donde Hegel, asombrado al presenciar el ingreso de Napoleón  a Jena, relata la "maravillosa sensación (de) ver a este hombre, que, concentrado en este punto concreto y a caballo, se extiende por el mundo y lo domina" (citado en LÖWITH, 2008, p. 281). ¿Es posible hablar entonces de un principio puntual en la filosofía de Hegel?  A manera de cierre, quisiera sugerir que la plausibilidad de un principio tal pasaría por una conceptualización estética del rol del punto en el funcionamiento de la *Aufhebung*. Distingo aquí dos posibles rutas para abordar esto, pero reunamos antes las hipótesis centrales de este ensayo por separado:

a) El punto viabiliza dialécticamente el tránsito del espacio al tiempo, puntuando la anticipación del tiempo en el espacio. El tiempo es la *Aufhebung* del espacio.

b) Al hacer (a), dada la correspondencia entre el espacio-naturaleza y el tiempo-espíritu, el punto vehicula, a su vez, la superación de la naturaleza (espacial) por el espíritu (temporal), puntuando la anticipación del espíritu en la naturaleza. El espíritu es la *Aufhebung* de la naturaleza.

c) Al hacer (a) y (b), el punto vehicula el devenir teleológico de la historia. Aunque a nivel estrictamente conceptual, en la segunda parte de esta ponencia vimos cómo opera la *Aufhebung* en el terreno de las artes, en una escalada cuya realización es conceptual en la misma medida que es histórica.

Pues bien, una conceptualización estética del punto pasa por pensar la articulación entre el espacio-naturaleza y el tiempo-espíritu según dos posibilidades que, o bien confirman, o bien reorganizan el esquema propuesto. Dos posibilidades que no son sino las dos posibilidades teóricas que habilita el propio sistema hegeliano, según ya una clásica ruta de lectura[6].

La primera lectura corresponde a lo que algunos especialistas han llamado el Hegel de la *eternidad conceptual* (MALABOU, 2013, p. 161). El mecanismo paradigmático de la *Aufhebung* es aquí el de la doble negación, según la cual lo negativo de la finitud sensible se eleva tras sucesivas negaciones a la identidad absoluta del concepto. El tiempo en este esquema no es sino la apariencia de la intemporalidad originaria. Por eso, en este marco, el procedimiento de

---

[6] Numerosos especialistas han reconocido esta doble vía de lectura en el pensamiento de Hegel. Citemos a dos de ellos a fin de reforzar tal gesto conceptual, clave para nuestros propósitos. Jean Hyppolite: "El historiador de la filosofía descubre dos posibles direcciones en el hegelianismo. Una indica una filosofía de la historia [...] la otra indica este saber absoluto que, reflexión externa sobre las filosofías del pasado, sin embargo, constituye una filosofía interna de la completa inmanencia, en la cual el pensamiento no retiene del tiempo sino la eterna temporalidad de la mediación y se eleva por encima de toda historia" (Citado en MALABOU, 2014, p. 160). Ernst Bloch: "Tropezamos aquí con una incompatibilidad que en verdad lo es: con la incompatibilidad entre Hegel como amigo y pensador del acaecer [*Geschehen*] y Hegel como regente de lo acaecido [*Geschichte*]. El primero piensa dialécticamente el devenir también en el pasado; el segundo elimina el devenir del futuro por no ser susceptible de recordarse como el pasado, ni de saberse en contemplación. El Hegel pensador dialéctico es otro que el Hegel investigador del pasado; este, al ver las cosas cubiertas y embellecidas por la pátina del tiempo, establece que lo alcanzado es también lo logrado. Como pensador dialéctico, en cambio, Hegel no descarta el porvenir, que va implícito en el concepto mismo del rio, el cual no sería concebible sin la nota de lo abierto hacia adelante" (BLOCH, 1983, p. 213).

temporalización del espacio propio de la *Aufhebung*, que hemos expuesto aquí, no representa otra cosa que la subsunción de la alteridad espacial de la naturaleza a la identidad del tiempo espiritual. En tanto que este último funciona sobre el respaldo de lo absoluto, que es en sí intemporal, la subsunción del espacio al tiempo representa, hacia el final del trayecto, una auténtica clausura. El rol del punto como "pasador dialéctico" es estético en la medida en que objetiva la *posibilidad* real de dicha subsunción, no su consumación como tal. Como el punto pone en escena esta posibilidad y, de esta forma, cristaliza en él la energía reunificante de la *Aufhebung*, en el devenir histórico opera estéticamente, pero, hacia el final, cancela su fuerza negativa, su inquietud. Se podría llamar *moderna* a esta ruta, en el sentido de que obedece a la clásica conceptualización, de origen kantiano y desarrollo schilleriano, según la cual lo estético representa ese umbral o puente entre la necesidad de la naturaleza y la libertad del espíritu[7].

La segunda lectura corresponde al Hegel de la inmanencia histórica y se enmarca dentro del conjunto de lecturas contemporáneas reunidas bajo el tópico de la dialéctica negativa. El proyecto aquí consiste en pensar a Hegel suprimiendo el vector de la *Aufhebung* que eleva la alteridad de lo negativo a la identidad consumada del concepto, es decir, se trata de pensar la eficacia teórica de un negativo que no se deje relevar. En tanto el tiempo opera aquí radicalmente *desde* y *en* la inmanencia histórica, es decir, desprovisto de la intemporalidad de lo absoluto, el tiempo ya no es el medio a través del cual la *Aufhebung* aniquila gradualmente la alteridad de lo finito, sino el acontecer mismo de la inmanencia. De esta forma, si desde la primera lectura la temporalización del espacio representaba una subsunción de éste a aquel, y el punto objetivaba la *posibilidad real* de la unidad entre el espíritu y la naturaleza, en este marco el punto objetiva, más bien, su imposibilidad; es decir, pone en escena el pliegue espacial que no se deja subsumir al tiempo, la resistencia de la naturaleza frente al *télos* de la historia espiritual; el punto aquí detiene o interrumpe la dialéctica

[7] Véase, por ejemplo, la siguiente cita de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* de Friedrich Schiller, de quien Hegel era un asiduo lector: "Ahora bien [...,] en la unidad estética, verificase una unión real, una complexión de la materia con la forma y de la pasividad con la actividad; por lo cual queda demostrado que ambas naturalezas son conciliables, que lo infinito puede realizarse en lo finito y que la humanidad puede ascender hasta las más altas sublimidades" (SCHILLER, 1920, p. 139)

y condensa el estrés de la *Auhebung* al no tener cómo elevar a identidad lo negativo. Se diría que, al igual que el punto inserto en la materia, hace vibrar a la *Aufhebung* y cristaliza su temblor interno.

Si el primer punto vehicula la dialéctica y el segundo la detiene, sería posible pensar este principio puntual según un doble movimiento simultaneo: por un lado, como una conceptualización interior de los pasajes de relevo que la *Aufhebung* pone en marcha en el despliegue espiritual; por el otro, como la rítmica que constituye, por así decir, el fraseo del movimiento mismo de la idea que "puntúa su marcha por anticipado" (citado en MALABOU, 2014, p. 47)[8]. Si Gerard Genette pudo sugerir que "todo relato" sería como el desarrollo, "tan monstruoso como se quiera, de una frase mínima", ese gran "camino de la desesperación" (citado en SZENDY, 2016, p. 122) que constituye la idea en la filosofía de Hegel, hallaría en este doble movimiento la propia puntuación desgarrada de su marcha. Y aquí se abre una ruta que habrá que explorar con mayor detenimiento en futuras investigaciones.

## Bibliografía


BLOCH, E. (1983), *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, traducción de Wenceslao Roces, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

DERRIDA, J. (1989), "El pozo y la pirámide", en: *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra.

HALPER, E. (1998), *The logic of Hegel's Philosophy of Nature: Nature, Space and Time*, Nueva York: State University of New York.

HEGEL, G.W.F. (1977), *Lecciones de estética*, traducción de Alfredo Llanos, Buenos Aires: La Pléyade.

HEGEL, G.W.F. (1988), *Estética*, traducción de Hermenegildo Giner de los Ríos, Barcelona: Editorial Alta Fulla.


[8] *Cf.* § 387 de la *Enciclopedia*: "Cada determinidad en la que (el espíritu) se muestra, es un momento del desarrollo (que), en la determinación progresiva, puntúa la marcha por anticipado (*Vorwärtsgehen*) hacia el término de su intención (*seinem Ziele*), (a saber), de hacerse y devenir para sí mismo lo que es en sí. Cada grado (*jede Stufe*) es, al interior de sí mismo, ese proceso y el producto de un grado consiste en que es para el espíritu (…) lo que era al principio de ese mismo grado, en sí o, por eso, solo *para nosotros*" (citado en MALABOU, 2014, p. 47). Empleamos la traducción disponible en el libro de Catherine Malabou por resultarnos más provechosa para nuestros propósitos.

HEGEL, G.W.F. (2005), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, traducción y edición de Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza Editorial.

HEGEL, G.W.F. (2007), *Lecciones sobre la estética*, traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid: Akal.
HEGEL, G.W.F. (2008), *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

HEGEL, G.W.F. (2008b), *Filosofía real*, traducción y edición de José María Ripalda, Madrid: Fondo de Cultura Económica de España & UNED.

HEGEL, G.W.F. (2008c), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos, Madrid: Alianza Editorial.

HEIDEGGER, M. (1997), *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

HOULGATE, S. (1998), *Hegel and the Philosophy of Nature*, Nueva York: State University of New York.

MALABOU, C. (2013), *El porvenir de Hegel: plasticidad, temporalidad, dialéctica*, traducción de Cristóbal Durán, Lanus: Editorial Palinodia.

MALABOU, C. (2014), "Negativos de la dialéctica. Entre Hegel y Heidegger: Hypolite, Koyré y Kojeve", en: *Revista pensamiento político*, 5, pp. 158-174.

SCHILLER, F. (1920), *La educación estética del hombre, en una serie de cartas*, traducción de Manuel García Morente, Madrid: Calpa.

SZENDY, P. (2016), *A fuerza de puntos, La experiencia como puntuación*, traducción de Gustavo Celedón, Santiago de Chile: Metales Pesados.

VERA, S. (2021), *Lo que habría querido decir el espacio, es el tiempo: en torno al problema del espacio en Hegel* [tesis de maestría], Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

## Índice alfabético de autores / Índice alfabético de autores / Alphabetical Index of Authors